

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ им. А. М. ГОРЬКОГО  
ОБЩЕСТВО ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ

**ГЕРМЕНЕВТИКА  
ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
X—XVI вв.**

**Сборник 3**

Москва 1992

Российская Академия наук  
Институт мировой литературы им. А.М.Горького  
Общество исследователей Древней Руси

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

X-XVI вв.

Сборник 3

Москва 1992

































































































































































































1. Барац Г.М. О библейско-агадическом элементе в повестях и сказаниях начальной русской летописи. К., 1907 (отд. отт. из ж. "Украина"); его же. Происхождение летописного сказания о начале Руси. К., 1913; его же. О составителях "Повести временных лет" и ее источниках, преимущественно еврейских. Берлин, 1924, и др.
2. Федотов Г.П. Православие и историческая критика// Путь: Орган русской религиозной мысли. Париж, 1932, апрель. № 33. С. 13.
3. Лихачев Д.С. О художественных методах русской литературы XI-XII вв.//ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т.20. С. 21. Ср.: Воронин Н.Н. "Анонимное" сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор// ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. 13. С. 13.
4. Творогов О.В. Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси//ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 37.
5. Шахматов А.А. Повесть временных лет. Пг., 1916. Т. I. С. 72-74, 80-81, 92, 97-99, 101, 104, 106, 121-127, 149, 151-154, 157, 159, 165-167, 169, 173-174, 177-178, 185, 193, 212-215, 252, 257-258, 280-282, 291, 292, 313, 326, 333-334, 352.
6. Барац Г.М. О составителях ... С. 216, 226.
7. Повесть временных лет/ Подг. текста Лихачева Д.С. Под ред. Адриановой/Перетц В.П. (далее - ПВЛ). М.; Л., 1950. Ч. I. С. 45, 61, 82, 82, 89, 134, 146. Ср.: Шахматов А.А. Повесть временных лет. С. 72, 104, 152-153, 159, 165, 166-167, 257-258, 281-282.
8. Лазарев В.Н. Искусство Новгорода. М.; Л., 1947. С. 23, 79, и др.; его же. Фрески Софии Киевской// Лазарев В.Н. Византийское и древнерусское искусство: Статьи и материалы. М., 1978; его же. О росписи Софии Новгородской // Там же. С. 127 и др.
9. См.: Евсеев И.Е. Книга пророка Исайи в древнеславянском переводе. СПб., 1987. Ч. 1; его же. Рукописное предание славянской Библии.

СПб., 1911; Брандт Р. Григоровичев паремейник. М., 1893-1901. Вып. 1-4; Михайлов А.В. К вопросу о литературном наследии свв. Кирилла и Мефодия в глаголических хорватских миссалах и бревиариях: Из истории древнеславянского перевода книги Бытия пророка Моисея. Варшава, 1904; его же. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1912. Ч. I: Паримейный текст; Дурново Н.К. К вопросу о древнейших переводах на старославянский язык библейских текстов//ИОРЯС, 1925. Т. 25. С. 353-429.

К числу наиболее серьезных работ последнего времени относится доклад А.А.Алексеева, прочитанный на II Международной церковной научной конференции "Богословие и духовность", прошедшей в мае 1987 г. в Москве (Алексеев А.А. Текстологическое значение Геннадиевской Библии 1499 года// Тысячелетие Крещения Руси. М., 1989. С. 327-329).

10. ПВЛ. Ч. I. С. 177-178.

11. Рим. 12. 19.

12. Евр. 10. 30.

13. ПВЛ. Ч. I. С. 98.

14. Быт. 4. 15.

15. Быт. 4. 24.

16. Ср.: Барац Г.М. О составителях... С. 179.

17. См., напр.: Мещерский Н.А. Отрывок из книги Иосиппон в Повести временных лет// Палестинский сборник. М.; 1956. Вып. 2; его же. К вопросу об источниках Повести временных лет// ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. 13, и др. Выявленная в этих работах текстуальная параллель между Иосиппоном и Повестью была в свое время определена Г.М.Барацем (О составителях... С. 248-255). Однако Н.А.Мещерский, по мнению Л.С.Чекина, сделал данное наблюдение самостоятельно (Chekin L. The Role of Jews in Early Russian

Civilization in the Light of a New Discovery and New Controversies // Russian History. 1990, Winter. Vol. 17. № 4. P. 382).

18. ПВЛ. Ч. I. С. 57.

19. ПВЛ. Ч. I. С. 45.

20. ПВЛ. Ч. I. С. 98.

21. Быт. 20.2-6; 26. 6-10.

22. Кстати, в Радзивилловской летописи вместо Авимелеха здесь упоминается - явно не на месте - все тот же Ламех (ПСРЛ. Л., 1989. Т. 38. С. 63). А.А. Шахматов считал эту замену простой опiskeй (Шахматов А.А. Обзорение русских летописных сводов XIV-XVI веков. М.; Л., 1938. С. 64).

23. ПВЛ. Ч. I. С. 45.

24. Притч. 8. 17; 1. 20-22; 13. 20; 2.2; 8.17.

25. ПВЛ. Ч. I. С. 18.

26. Пс. 111. 3.

27. ПВЛ. Ч. I. С. 58.

28. Втор. 4. 28.

29. ПВЛ. Ч. I. С. 30.

30. ПВЛ. Ч. I. С. 40.

31. ПВЛ. Ч. I. С. 53.

32. ПВЛ. Ч. I. С. 98.

33. См.: Лященко А.И. Летописные сказания о смерти Олега Вещего // ИОРЯС. Л., 1925. Т. 29. С. 254-288; Марков А.В. Поэзия Великого Новгорода <sup>ее</sup> и остатки в Северной России // Пошана. Харьков, 1908. Т. 18. С. 454, и др.

34. Ср.: Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 415-416; Тихомиров М.Н. Происхождение названий "Русь" и "Русская земля" // Тихомиров М.Н. Русское летописание. М., 1979. С. 26; его же. Начало русской историографии // Там же. С. 63;

Лихачев Д.С. Повесть временных лет: Историко-литературный очерк// ПВЛ. Ч. 2. С. 56; его же. Комментарий// Там же. С. 320; Кузьмин А.Г. Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969. С. 145; его же. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 346-347, и др.

35. Быт. 25. 8-10; 35. 19-20, 29; 49. 29-32; 50. 12-13.

36. Быт. 35. 19-20.

37. Быт. 5. 5, 8, 11, 14, 17, 20, 27, 31; 9. 29.

38. ПВЛ. Ч. I. С. 48.

39. См.: Тихомиров М.Н. Начало русской историографии. С. 63, и др.

40. "Прилуцкий" пролог на март-август, XIV-XV вв.// ГПБ, собрание Санкт-Петербургской Духовной Академии. А. I, 264. Т. I. Л. 1856.

41. Втор. 34.5-6.

42. ПВЛ. Ч. I. С. 58.

43. ПВЛ. Ч. I. С. 118.

44. Черепнин Л.В. Русская Правда (в Краткой редакции) и летопись как источники по истории классовой борьбы// Академику Б.Д.Грекову ко дню 70-летия: Сб. статей. М., 1952. С. 89-99.

45. Деян. 22. 25.

46. Деян. 25. 10-11.

47. Деян. 23. 2.

48. ПВЛ. Ч. I. С. 118.

49. ПВЛ. Ч. I. С. 25.

50. Лихачев Д.С. Комментарий. С. 270.

51. Ср.: "паволока бо испестрена многими шолкы" /Лексика и фразеология "Моления" Даниила Заточника. Л., 1981. С. 140/.

52. СлРЯ XI-XV вв. Т. 8. С. 73.

53. Иез. 27.

54. ПСРЛ. М.; Л., 1962. Т.2. С. 19.

55. Слово "победа" в древнерусском языке, кроме современного смысла, означало также: 'поражение, война, соблазн, беда' /СлРЯ XI-XVII вв. Т. 15. С. 120./ Слово же "победница" значило 'заступница, защитница' /Там же. С. 122/.

56. ПВЛ. Ч. I. С. 25.

57. Иез. 27. 36.

58. ПВЛ. Ч. I. С. 25.

59. Иез. 28.

60. Втор. 18. 20-22.

61. ПВЛ. Ч. I. С. 117-121.

62. ПВЛ. Ч. I. С. 44; 3 Цар. 10.1-26.

63. ПВЛ. Ч. I. С. 83.

64. 3 Цар. 5.5; 6.9.

65. ПВЛ. Ч. I. С. 85.

66. 3 Цар. 7.51; 8. 22-30.

67. ПВЛ. Ч. I. С. 85.

68. 3 Цар. 8. 65-66.

69. ПВЛ. Ч. I. С. 86, 87.

70. 3 Цар. 3.3.

71. ПВЛ. Ч. I. С. 86-87.

72. ПВЛ. Ч. I. С. 49-50.

73. ПВЛ. Ч. I. С. 83.

74. Быт. 25.12-16.

75. ПВЛ. Ч. I. С. 54.

76. Быт. 21.1.

77. Гал. 4.25-36.

78. Быт. 21.13.

79. ПВЛ. Ч. I. С. 56-57.

80. Быт. 35. 22-26.

81. 2 Цар. 5. 6-9, 11.

82. ПВЛ. Ч. I. С. 96.

83. Киев во времена Владимира Святославича и Ярослава Владимировича строился как подобие нового Иерусалима - центра Обетованной земли, образом которой представлялась Русская земля (См.: Лебедев Л., протоиер. Богословие Русской земли как образа Обетованной земли Царства Небесного: На некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI-XУП веков// Тысячелетие Крещения Руси. М., 1989. М. 140-142 и др.).

84. Ламбин Н.П. О слепоте Якуна и его златотканной луде: Историко-филологическое разыскание // ЖМНП, 1858. Т. 98. С. 33-76.

85. Ср.: Гуревич А.Я. Социальная психология и история: Источниковедческий аспект// Источниковедение: Теоретические и методические проблемы. М., 1969. С. 419; его же. Категории средневековой культуры. 2-е изд. М., 1984. С. 25-26, 114, 120, 156-157 и др.

К вопросу о происхождении "Поучения философа  
князю Владимиру" в тексте "Повести временных лет"

"Поучение философа князю Владимиру" в тексте нашей "Повести временных лет" – одно из самых замечательных и самых загадочных мест летописи. Как оно вообще могло оказаться здесь? Ясно, что это не может быть "стенограммой" беседы греческого проповедника с князем Владимиром, или свободным изложением содержания беседы, сделанным "по памяти" и по "горячим следам" кем-либо из случайных русских писцов. "Поучение" представляет собою очень стройное, последовательное, глубоко продуманное сочинение, излагающее ход священной истории от сотворения мира до времен автора "Поучения", попутно трактующее и некоторые вероучительные истины христианства. Оно содержит в себе удивительно органичный, творческий сплав данных и цитат Священного Писания с данными Священного Предания, обнаруживая в авторе не только богослова – глубокого знатока Писания и Предания, но и человека, имевшего при написании "Поучения" буквально под рукой книги Ветхого и Нового Заветов, откуда он делал дословные выписки. Это настоящий огласительный (катехизический) трактат – результат неспешного, взвешивающего богословского труда. В текст "Повести временных лет" трактат вставлен настолько искусно, что создается впечатление принадлежности текста самому нашему летописцу, который как бы воспроизводит "своими словами" то, что говорил греческий "философ" князю Владимиру. Прием известный с глубокой древности. Отвлеченно рассуждая, можно предположить, что кто-то из наших талантливых писателей, скажем, тот же преподобный Нестор, задался целью, зная основное содержание слов греческого проповедника, "реконструировать" его проповедь таким образом, что<sup>бы</sup> написать свое строй-

ное катехизическое произведение, "вложив его уста" миссионера-грека. Однако конкретное содержание "Поучения" свидетельствует о том, что это не русское произведение. Слишком много данных и деталей, не соотносимых с потребностями катехизации именно русского общества, есть подробности, противоречащие обычным приемам русского изложения. Так, в "Поучении" Ваал сравнивается с греческим Ареем — богом войны, и только. Обычно языческих божеств других народов наши писатели сравнивают со своими языческими божествами (в данном случае явно напрашивалось бы сравнение с Перуном, но оно не сделано). Очень много внимания уделено полемике с иудаизмом в виде особого, обширного доказательства "отвержения" Богом иудеев и призвания "иных народов". Никакой особой опасности в идейно-духовном плане для русского общества X в. иудаизм не представлял, хотя его проповедники, согласно летописи, и пытались обращаться с проповедью к нашему князю. В этом смысловом пункте "Поучения" определенно просматривается какая-то индивидуальная приверженность автора антииудейской теме, возникшая не на русской почве. Вместе с тем большое внимание уделено истории возникновения по "научению дьявола" языческого идолопоклонства, его развитию, что явно рассчитано и на славяноразличников<sup>1</sup>.

Правильным все же, на наш взгляд, будет признание, что "Поучение философа" — это переписанное, и, возможно, несколько измененное русским летописцем, не русское сочинение.

В таком случае, когда оно возникло и кто его автор?

"Повесть временных лет" называет автора "философом", не указывая ни имени, ни церковного сана. Почему?! Почему не русским, а чисто греческим словом обозначен автор "Поучения"? Если наш летописец хотел подчеркнуть особую одаренность и знания проповедника, он мог назвать его "мудрым", "зело мудрым", "искусным в книжном нау-

чении", или как=нибудь еще по=русски, но с какой стати употреблять здесь чисто греческое слово "философ"? Тех, кто крестил князя Владимира и проповедал ему основные истины веры и историю Вселенских соборов (тоже очень глубокое богословие!), наша летопись называет согласно их церковному положению: "епископ корсунский с царицыными попами". Если бы проповедавший князю Владимиру грек имел хоть какой=нибудь сан, — был бы диаконом, пресвитером, или епископом, то нет никакого сомнения в том, что в русской летописи это обязательно было бы упомянуто. Обозначение "философ" не могло родиться у русских хронистов, оно должно было придти вместе с проповедником, как его прозвище, которое он имел и был с ним известен до прихода на Русь, в какой=то иной среде. Никого из мудрых и книжных людей наша летопись не называет "философами", кроме тех, кто обозначен этим словом в нерусских источниках, используемых нашим летописцем. Таковым является так называемое "Сказание о преложении книг", помещенное в "Повести временных лет" под 898 г. и представляющее собой краткое повествование о деятельности Солунских братьев в Великой Моравии, заимствованное из "Моравского Жития Святителя Мефодия". В этом летописном рассказе, в частности, говорится: "... Царь Михаил созвал всех философов и передал им все, сказанное славянскими князьями. И сказали философы: "В Селуни есть муж, именем Лев. Имеет он сыновей, знающих славянский язык; два сына у него искусные философы" (речь идет о Мефодии и Константине (Кирилле) — будущих просветителях славян)<sup>2</sup>. Хотя здесь моравский источник обоих называет философами, но известно, что как прозвище слово "философ" особенно прилепилось к Кириллу (Константину): "Кирилл философ".

А.В.Карташов приводит любопытные данные о том, что в одном из житийных текстов XV в. новгородского происхождения греческий философ, проповедавший князю Владимиру, прямо отождествляется с Кирил-

лом Философом: "... Древле приходи в Русь философ учити Владимира, емуже имя Кирилл"<sup>3</sup>. В "Житии Владимира" в "Минее" ХУШ в. это подтверждается, но говорится, что Кирилл Философ, проповедавший Владимиру, был не тот знаменитый просветитель славян, а другой, но с таким же именем и прозвищем<sup>4</sup>. Это явная натяжка с целью выйти из трудного положения. Может быть авторы новгородского текста не знали, что Кирилл Философ жил за сто лет до князя Владимира, или как-то ошиблись при переписке древних текстов? Но вот по данным того же А.В.Карташова в Софийской "Кормчей" ХШ в. начало "Устава князя Владимира" изложено так: "Се яз, князь Василий, нарицаемы Володимер, сын Святославль, внук Игорев, Блаженныя княгини Ольги, восприял есмь святое крещение от грецькаго царя и от Фотия, патриарха царегородьскаго"<sup>5</sup>. Но Фотий жил за 100 лет до Владимира и именно он благославлял Кирилла и Мефодия на миссионерское служение.

Перед нами, таким образом, довольно древняя тенденция ошибочно смешивать крещение князя Владимира с эпохой Кирилла и Мефодия и патриарха Фотия.

Как это могло произойти? Нам уже приходилось писать об этом в нашей книге "Крещение Руси"<sup>6</sup>. Напомним вкратце суть дела. После набега Руси на Константинополь 18-25 июня 860 г. при Аскольде и Дире между Русью и Византией начались "какие-то переговоры"<sup>7</sup>. Цель их передана греческими хронографами так: "... немного времени спустя (после набега - Авт.) от руссов в царствующий град пришло посольство, просившее сделать их участниками Божественного Крещения, что и было исполнено"<sup>8</sup>. Эти данные подтверждаются другими документами: "Окружным посланием" Патриарха Фотия 866 г. по поводу крещения Болгарии (где говорится о том, что и русские "променяли прежнее нечестие на чистую и неподдельную христианскую веру, с любовью поставив себя в чине друзей и подданных наших... приняли епископа и пастыря

и лобызают святыни христиан с великим усердием и ревностью"<sup>9</sup>, жизнеописанием Василия I, сделанным его внуком Константином Багрянородным (где говорится, что Василий I "устроил так, что они (русские - Авт.), приняли епископа"<sup>10</sup>), древними диптихами Константинопольского патриархата (где со второй половины IX в. Русская епархия числится сперва на 61-м, потом на 50-м месте в перечне епархий). Косвенно это хорошо подтверждается и данными "Повести временных лет", где сообщается, что при князе Игоре в Киеве стояла христианская церковь Пророка Илии (построенная, как полагают, еще Аскольдом). Археологические раскопки в Новгороде также дают свидетельства о существовании христианства и храмов до официального Крещения Руси. Здесь обнаружены остатки церкви Спаса на Розваже, существовавшей задолго до 988 г.<sup>11</sup> Подтверждается это и житийной литературой, где говорится о преследовании христианства и разорении церквей на Руси при Олеге (после 882 г.)<sup>12</sup>. Итак, нет сомнения в том, что в самом начале 60-х годов IX в. (в 861 или 862 гг.) на Руси, очевидно в Киеве, было совершено первое массовое крещение русских и учреждена епархия, подчиненная юрисдикции Константинопольского Патриархата, как об этом и говорят византийские источники.

Русские летописи хранят по этому поводу полное молчание, лишь косвенно подтверждая наличие христианства на Руси до 988 г.

Но вот в "Моравских житиях Кирилла и Мефодия" в повествовании об их миссии в Хазарию, говорится, что в самом начале 60-х годов IX в. (по мнению ученых, - в 861 г. или в конце 860 г.), то есть одновременно с "посольством от руссов", в Константинополь пришло посольство из Хазарии с письмом кагана, в котором, в частности, говорилось: "Евреи побуждают нас принять свою веру и обычаи, с другой стороны сарацины... принуждают нас принять свою веру... Вы - великий народ, от Бога царство держите. Вашего совета спрашиваем и про-

сим от вас мужа книжного. Если переспорит иудеев и сарацинов, то примем вашу веру..." В ответ на это посольство Византия якобы посылает в Хазарию Кирилла философа с братом Мефодием, где Кирилл одерживает победу в споре с иудеями и мусульманами, крестит до 200 человек желающих, и в результате хазарский каган со старейшинами и народом принимают решение, запрещающее под страхом смерти исповедать иудаизм, мусульманство, и грозят тем же "кланяющимся на Запад", то есть приверженцам Римской Церкви, выражая при этом желание "идти на службу" Византийскому императору, куда тот захочет<sup>13</sup>. Однако известно, что с VIII в. в Хазарии в качестве государственной религии (по крайней мере - религии правящей верхушки каганата) прочно утвердился иудаизм. Хазарский каган поэтому никак не мог посылать посольство в Византию с такими просьбами, какие изложены в "Житии Кирилла". Это дало основание Б.Н.Флоре и другим ученым утверждать, что цель "послов от хазар", "как она изложена в "Житии Константина": является вымыслом агиографа"<sup>14</sup>. В таком случае и результат миссии в Хазарию, как он описан в "Житии Константина - Кирилла", тоже должен быть признан "вымыслом". Более того, почти все, что говорится о хазарской миссии Кирилла и Мефодия в их житиях (за исключением географического указания, где именно находится Хазария) совершенно не соответствует хазарской обстановке и должно было бы быть признано вымыслом, если бы не следующие обстоятельства.

Достоверно известно, что в конце 861 г. или начале 862 г. Кирилл и Мефодий действительно совершили путешествие в Хазарию. В 863 г. уже началась их миссия в Великую Моравию. Однако в Хазарию ли они на самом деле путешествовали (или только ли в Хазарию)?

В свое время академик В.И.Ламанский, тщательно проанализировав "Житие Кирилла"<sup>15</sup> и отметив многие несоответствия собственно хазарской обстановке в описании "хазарской миссии" Солунских братьев, с

другой стороны, обнаружил, что эти несоответствия в точности соответствуют обстановке Руси начала 60-х годов IX в. Его исследования продолжили другие ученые, впоследствии - А.В.Карташов, придя к обоснованному выводу, что "хазарская миссия" была на самом деле миссией русской и что в 861 или 862 г. Кирилл и Мефодий осуществили в Киеве то первое массовое крещение русских, о котором говорят достоверные византийские источники. В свою очередь мы, добавив несколько своих наблюдений и соображений, пришли к убеждению, что так оно и было<sup>16</sup>.

Тогда все становится на свои места. "Посольство" в Константинополь в конце 860 или начале 861 гг. якобы от "хазар", совпадающее и по времени, и по смыслу с "посольством от руссов", это есть действительно русское посольство. И в ответ на него на Русь посылаются проповедники христианства - Кирилл и Мефодий, создавшие уже к тому времени славянскую письменность<sup>17</sup>. Здесь они спорят с проповедниками мусульманства и иудаизма, здесь крестят желающих, освобождают пленных соотечественников. Тогда и результат их миссии - отнюдь не вымысел, и письмо русского кагана императору с выражением готовности "идти на службу" почти дословно совпадает со словами "Окружного послания" Патриарха Фотия о том, что русские "поставили себя в чине друзей и подданных наших", и с тем фактом, что после 862 г. русским было разрешено поступать на службу в византийскую армию (хазары же давно были союзниками Византии и давно принимали участие в ее военных акциях). Неожиданное подтверждение сказанному находится в русском пергаменном "Прологе" XV в., переписанном с какого-то более древнего манускрипта, где говорится: "Преподобного отца нашего Мефодия, епископа Моравьска, учителя руськаго", и далее - "Кирилл же умоли брата своего Мефодь ити с собою (в Хазарию) яко умеаше язык словеньск"<sup>18</sup>. Предельно ясное свидетельство древних русских книжни-

о том, что "хазарная миссия" равноапостольных братьев была на самом деле миссией русской.

Может иметься несколько причин к тому, что в моравском "Житии Кирилла", вместо Руси и русских фигурируют Хазария и хазары. В 860-х годах в Византии еще не знали о существовании особого Русского государства, хотя о народе "руссов" знали давно и знали, что ныне он расположен в пределах "Хазарии" (русские действительно одно время платили дань хазарам, а русские князья вплоть до XI в. назывались "каганами", на манер хазарских). "Хазарией" в те времена византийцы называли земли к северу от Черного моря точно так же, как древние греки называли все эти земли "Скифией". На этой почве вполне могла возникнуть путаница в определении адреса путешествия Кирилла и Мефодия. "Житие Константина - Кирилла" было составлено примерно в 885 г., то есть в то время, когда на Руси развернулось преследование христианства при Олеге и могло иметь место впечатление, что миссия Солунских братьев на Русь не принесла плодов, оказалась бесполезной. Наконец, моравянин (или моравяне) при написании "Жития Кирилла" могли болезненно воспринимать тот факт, что из славян не моравяне первые, кому благовествовали о Христе Кирилл и Мефодий<sup>19</sup>.

Проповедь на Руси Кирилла и Мефодия и осуществленное ими первое массовое крещение русских в 861 (862) гг. должны были оставить по себе какие-то документальные свидетельства, отложившиеся в бумагах киевских князей. Одним из документов мог быть Огласительный (катехизический) трактат для славян, написанный Кириллом Философом. Что вообще такой трактат должен был существовать, не подлежит никакому сомнению! Миссионеры - проповедники, изобретшие славянскую азбуку (да еще в двух вариантах - глаголическом и кириллическом) прежде всех других книг и сочинений для славян должны были перевести на славянский самое основополагающее - краткий катехизис (оглашение),

содержащее основные истины христианства и описание Священной истории. Такое сочинение – естественная фиксация того, с чем устно они прежде всего и обращались к язычникам – славянам во время проповеди.

Кажется, В.И.Ламанский первым высказал мысль, что "Поучение философа князю Владимиру" – это на самом деле сочинение Св. равноапостольного Кирилла (Константина)<sup>20</sup>. К такому же выводу пришел и А.С.Львов на основании языковедческого анализа текста "Поучения". Он обнаружил множество слов и языковых форм, свидетельствующих, что "Поучение" – это переводное с греческого на славянский произведение, о котором можно утверждать то же, что "только о языке первых переводов, или иначе – о кирилло-мефодиевской речи"<sup>21</sup>. А.С.Львов находит в "Поучении" следы западнославянской (скорей всего – чешской, или моравской) редакции, которую считает первичной, и явные черты более поздней восточноболгарской редакции и утверждает: "... Не исключено, что рассматриваемое произведение могло появиться и употребляться еще в Моравии как памятник христианской учительной литературы. Даже трудно представить, что Константин, особенно Мефодий и его ученики обходились без такой литературы на славянском языке"<sup>22</sup>. Еще не зная о существовании исследований В.И.Ламанского и А.С.Львова, мы тоже пришли к мысли о кирилло-мефодиевском происхождении "Поучения философа" на основании одного лишь богословского прочтения произведения.

Многие ученые полагают, что I-я глава "Жития Мефодия" ("Исповедание св. Мефодия") представляет собой сокращенный отрывок из какого-то более обширного богословского сочинения, принадлежащего его брату – Кириллу Философу, и содержащего изложение Священной истории от сотворения мира до Вселенских соборов включительно<sup>23</sup>. Это сочинение считается безвозвратно утраченным. По всей вероятности, этим

сочинением и был огласительный трактат для славян. Если правда, что он частично сохранился в I-й главе "Жития Мефодия", то мы имеем какую-то редакцию или интерпретацию этого отрывка в "Повести временных лет", где содержится под 986 г. еще один явно переписанный с документа текст. Это "Наставление" греческого духовенства князю Владимиру сразу после его крещения в Херсонесе<sup>24</sup>. Оно начинается со слов: "Верую во единого Бога..." и кончается словами: "... Бог да сохранит тя от сего". Далеко не буквально, но по композиции, по основному содержанию это "Наставление" соответствует "Исповеданию Мефодия" (I-й главе его "Жития"). "Наставление" содержит сведения о 7-м Вселенском соборе, который не упомянут в "Житии Мефодия", а также отличается резкими выпадами против "латинян" и Западной Церкви, которых нет ни в "Исповедании" Мефодия, ни в "Поучении философа" князю Владимиру (философ говорит, что вера посланцев из Рима лишь "малом с нами развращена"). Мы имеем здесь дело с документами разных эпох. Если Житие Мефодия и "Поучение философа" можно отнести к 2-й половине IX в., когда между Константинополем и Римом еще не было столь острых и резких расхождений, то "Наставление" Владимиру при его крещении вполне вписывается в обстановку конца X-го столетия. Тем не менее это "Наставление" явно опирается на Кирилло-мефодиевскую традицию, имеет своим прототипом "Исповедание Мефодия" в I-й главе его "Жития".

Но вот что интересно: в "Исповедании Мефодия" и в "Наставлении" Владимиру имеется хорошее изложение догматов о Пресвятой Троице, о Боговоплощении, о Церкви, о почитании икон и т.д. и краткие сведения о Вселенских Соборах, но нет Священной истории Ветхого и Нового Заветов. А в "Поучении философа", напротив, как раз есть изложение Священной истории, но нет догматической части и сведений о Вселенских соборах (истина Боговоплощения здесь затрагивается исключи-

тельно в историческом аспекте и контексте)... Невольно возникает впечатление, что некогда единое цельное произведение разделили на две части таким образом, что вынув середину, — Священную историю, и затем соединив оставшиеся начало и конец, создали два отдельных самостоятельных катехизических документа. Второй служил самым начальным вероучительным целям, тогда как первый должен был углублять знания оглашаемых в историческом плане. С точки зрения проповеднической практики это представляется весьма целесообразным. Далеко не все люди могут на первых же порах воспринять множество событий, имен, преобразований и пророчеств, какие содержатся даже в таком лаконичном изложении Священной истории Ветхого и Нового Заветов, какая дана в "Поучении философа". Для этого требуется определенная подготовленность, достаточно высокий уровень общего развития. Простым же людям нужно преподавать прежде всего основные истины веры и оградить их сознание от возможных уклонений в неправомыслие (чему и служит описание Вселенских соборов, созывавшихся в связи с определенными ересями).

Если принять эти гипотезы, то окажется, что "поучение философа" в "Повести временных лет", соединенное с I-й главой "Жития Святителя Мефодия", дает нам полный объем содержания катехизического трактата Кирилла Философа. Иными словами, в "Повести временных лет" под видом "Поучения философа князю Владимиру" может скрываться значительнейшая часть (середина) сочинения Кирилла Философа.

Здесь мы должны сделать одно существенное уточнение. Мы вовсе не настаиваем на том, что "Исповедание Мефодия" — это видоизмененная часть сочинения Кирилла (Константина). Возможно, как многие думают, это самостоятельное произведение или Мефодия, или кого-то из его учеников. Тем паче, что подобные "исповедания веры", принадлежащие разным авторам, достаточно известны в истории. Мы утверждаем

только, что огласительный трактат Кирилла тоже должен был иметь догматическую часть и сведения о Вселенских соборах. В "Исповедании Мефодия" имеется некое до крайности сжатое повествование и о священной истории, настолько сжатое, что его можно назвать лишь напоминанием об этой истории, но отнюдь не ее изложением. Но она, эта часть, все-таки есть в I-й главе "Жития Мефодия"! Благодаря этому можно реконструировать структуру первого славянского Катихизиса (ибо она наверняка традиционна): догматическая часть - священная история - история Вселенских соборов. Это укрепляет в мысли о том, что священная история в "Поучении философа Владимиру" - середина такого трактата. Остается найти начало (догматику) и конец (описание Вселенских соборов). Если эти недостающие части не в "Исповедании Мефодия" и не в "Наставлении" Владимиру при его Крещении, то, может быть, - в каком-то ином тексте подобных же "Исповеданий" (ведь их немало)?

Подытожим, прежде чем двигаться дальше, что же мы утверждаем, а что - только предполагаем. Мы утверждаем, что Кирилл и Мефодий непременно должны были написать огласительный трактат (катехизис) для славян. Предполагаем, вслед за другими учеными, что его написал Кирилл. Мы утверждаем, что именно Святые Солунские братья проповедали христианство и крестили желающих на Руси при Аскольде и Дире в 861, или в 862 г. Предполагаем, что тогда же катехизис Кирилла (или его историческая часть) мог остаться на Руси и с обозначением авторства "Кирилла Философа" оказаться в русских государственных документах. Однако в последнем пункте возможно и другое предположение. Эта историческая часть (уже, возможно, выделенная в самостоятельное произведение) могла с той же пометкой авторства "Кирилла Философа" попасть к нам позже, в первой половине - середине X в. из Болгарии в кириллическом варианте (известно, что в эту эпоху на Руси уже были

довольно широко распространены книги из Болгарии, кириллическая письменность.)

Оба предположения легко объясняют путаницу с именем и прозвищем Кирилла Философа в нашем летописании и житийной литературе. Преподобный Нестор встретился с величайшей трудностью: в государственных бумагах он обнаружил очень схожие, как бы взаимоналагающиеся свидетельства о двух крещениях на Руси, — при Аскольде и при Владимире. Духовно-исторические ситуации 861 и 966 годов действительно совпадали! В обоих случаях на Русь приходили проповедники иудаизма, мусульманства, Западного и Восточного христианства; в обоих случаях совершался выбор веры. В начале XII в. вполне могло создаваться впечатление, что здесь имеет место какая-то путаница. Чтобы избежать ее, Нестор решил все отнести к эпохе Владимира. Вслед за ним так поступали и другие, но менее удачно, так что крещение Владимира иной раз связывалось, как мы видели, с именем Патриарха Фотия. Во всяком случае, зная, что Владимиру в 966 г. действительно проповедал какой-то греческий миссионер (в чем нет оснований сомневаться), и имея перед собой текст проповеди — оглашения, помеченного именем Кирилла Философа, Преподобный Нестор поместил его в свою летопись как образчик греческой проповеди, убрав имя Кирилл (Нестор знал, что тот жил за сто лет до Владимира) и оставив только прозвище — "философ". Но документ с именем Кирилла Философа какое-то время сохранялся, и его данные, в том числе имя и прозвище автора, могли просачиваться в нашу житийную и иную литературу, теперь уже пренебрегавшую крещение Владимира с проповедью "Философа". Отсюда и появилось утверждение, что Владимиру проповедал тоже Кирилл и тоже "Философ", но не тот, что был просветителем славян, а другой...

Есть еще некоторые свидетельства в пользу нашей гипотезы.

Обращает на себя невольное внимание риторичность вопросов князя Владимира, якобы задававшихся им по ходу "Поучения Философа". Особенно — вопрос третий: "Когда же это (Воплощение Бога — Авт.) сбылось? И сбылось ли это? Или еще только теперь сбудется?" В начале беседы и проповедник, и князь Владимир говорят о Воплощении Бога, как о давно совершившемся факте. Нам кажется не беспочвенным предположение, что это — остатки вопросоответной формы катехизиса. Такая форма восходит к очень древним временам и дошла до наших дней. Например, "Катехизис" митрополита Филарета (Дроздова) XIX в., по которому и сегодня обучаются воспитанники Духовных семинарий, составлен в строгой вопросоответной форме. В такой же форме составлялись и другие церковные сочинения апологетического или обличительного содержания.

В свете нашей гипотезы легко объясняется особое внимание автора "Поучения" к антииудейской теме: эта тема, как известно, была одной из самых важных именно для Кирилла Философа и развивалась им в спорах с иудеями.

Наконец, — знаменитый показ "запоны" (занавеса) с изображением Страшного Суда... В "Моравском Житии Кирилла Философа" сказано, что он закончил свою проповедь в "Хазарии" свидетельством о Страшном Суде, сделав это в связи с призывом ко крещению. То же самое делает и наш летописный "философ" в конце своего "Поучения", только у нас добавляется, что при этом он показывает русскому князю еще и икону Страшного Суда, написанную на полотне. Оказывается, что это не единственный случай. То же самое происходит в Болгарии, где царю Борису в 864 г. показывают "занавес" с изображением Страшного Суда...<sup>25</sup> Значит, это уже какая-то традиция греческого миссионерства. Возможно, она существовала до Кирилла и Мефодия, а возможно, является и их изобретением. Иконы на полотне — очень не характерное явление для

древней Православной иконографии. Решиться на подобное "новшество" могли люди такого же творческого духа, какими были Кирилл и Мефодий<sup>26</sup>. В таком случае, может быть, именно на Руси в 861 или 862 гг. впервые и был применен этот прием миссионерской проповеди, который затем повторили в году 864-м другие греческие проповедники в Болгарии?

По окончании "Поучения Философа" русский князь, по нашей летописи, не спешит с личным крещением, говоря: "Пожду и еще мало". То же самое происходит и в конце проповеди Кирилла Философа кагану. Последний в письме императору выражает лишь надежду, что "и мы к тому же (то есть ко крещению) придем".

Для более точной проверки гипотезы о принадлежности "Поучения Философа" перу Равноапостольного Кирилла Философа требуется специальный лингвистический анализ ряда памятников, дополнительные исторические изыскания. Мы же в заключение приведем некоторые (далеко не исчерпывающие) богословские наблюдения.

"Поучение философа" в "Повести временных лет" выглядит очень пространным лишь по сравнению с другими цельными повествованиями летописи. Взятое же отдельно, оно оказывается чрезвычайно лаконичным. На нескольких листах стройно изложить Священную историю Ветхого и Нового Заветов, снабдив ее и собственными комментариями в важнейших пунктах, — это под силу только очень образованному и знающему богослову. Поражает экзегетика автора. Он следует четкому принципу дополнять в важнейших случаях данные Библии поясняющими данными Предания и делает это настолько свободно, легко, органично, что малосведущему человеку порой трудно определить, что взято из Писания, а что — из Предания. По нашим подсчетам в "Поучении" в 33 случаях приводятся данные, взятые из Предания. Текст содержит 65 цитат из Священного Писания (некоторые сделаны явно по памяти, но большин-

ство, особенно-- довольно пространные пророческие изречения, определенно переписаны из Библии слов в слово). Лишь в немногих случаях автор прибегает к собственной интерпретации библейских текстов и делает это тоже на самом высоком уровне Православного богословия. При написании такого труда неизбежен отбор одних сюжетов и тем, и пропуск других. А это диктуется назначением сочинения (проповедь язычникам - славянам) и личностными особенностями автора. Доминирующими темами "Поучения" являются: 1. Богозданность мира и промыслительность в нем происходящего; 2. Осуждение язычества и показ его бесовской сущности в связи с показом изначальной вражды дьявола против Бога и человека; 3. Преобразования и пророчества о Христе как Богочеловеке, о Его страданиях, Крестной смерти и Воскресении; 4. Пророчества об отвержении иудеев и призвание Богом вместо них других (всех) народов. 5. Осуществление ветхозаветных пророчеств в Завете новом; 6. Описание земной жизни и сущности подвига Спасителя; 7. Необходимость веры и крещения для наследия вечной жизни в Царстве Небесном.

Катехизис по самому своему назначению является не столько "книгой для чтения", сколько методическим пособием для проповедника или учителя. Поэтому пропуск ряда (порой очень важных) сюжетов и тем Библии в "Поучении" отнюдь не означает, что автор их вообще игнорирует. "Поучение" - своего рода рекомендация миссионеру, на чем он должен прежде всего останавливать внимание слушающих. "Поучение Философа", без всякой натяжки и преувеличения, сохраняет свою актуальность, силу, ценность и в наши дни и может быть использовано свободно в качестве катехизического пособия. Впрочем, - и в качестве домашнего чтения тоже! Ибо оно обладает тем качеством, которого, увы, лишены многие наши школьные катехизические сочинения, - некоей удивительной внутренней живостью, вдохновенностью, если не сказать - Боговдохновенностью!

- <sup>1</sup> Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси: XI-начало XII века. М., 1978. "Поучение философа" под 986 г. - на с. 101-121. Следует сказать, что по манере изложения (стилю) "Поучение" отличается от несомненно русских (несторовских) текстов летописи, что заметно и "невооруженным глазом".
- <sup>2</sup> Там же. С. 41.
- <sup>3</sup> Карташов А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Париж, Имка-Пресс, 1959. Т. I. С. 92. Здесь цитируется житийный отрывок из сборника XV в., - рукопись № 1450 из Новгородской Софийской Библиотеки в собрании С.Петербургской Духовной академии. Л. 234 об.
- <sup>4</sup> Минеи Четьи XVIII в. 15 июля.
- <sup>5</sup> Карташов А.В. Очерки... С. 92.
- <sup>6</sup> Лебедев Лев, протоиерей. Крещение Руси. М., 1987. С. 65-75, 95-99.
- <sup>7</sup> История Византии в трех томах. М., 1967. Т. II. С. 229.
- <sup>8</sup> Сахаров А.Н. Дипломатия Древней Руси. М., 1980. С. 60.
- <sup>9</sup> Карташов А.В. Очерки... С. 74.
- <sup>10</sup> Там же. С. 74-75.
- <sup>11</sup> Рогов А.И. Культурные связи Киевской Руси с другими славянскими странами в период ее христианизации // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988. С. 210.
- <sup>12</sup> Об этом очень красноречиво - в "Четьих Минеях" XVIII в. под 15 июля (память св. князя Владимира).
- <sup>13</sup> Житие Константина // Сказания о начале славянской письменности. Вступ. ст., перев. и комм. Б.Н.Флори. М., 1981.
- <sup>14</sup> Там же. С. II4.
- <sup>15</sup> Ламанский В.И. Славянское житие св. Кирилла как религиозно=эпи-

ческое произведение и как исторический источник. М., 1904.

- 16 Лебедев Лев. Крещение Руси. С. 65-75, 95-99. Надо заметить, что на основании одного лишь сопоставления "посольства от руссов" и "посольства от хазар", как они изложены в источниках, в современной исторической науке делаются признания, что "определенное значение для христианизации Руси имела миссия Кирилла и Мефодия в Херсонес и их дальнейшая миссионерская деятельность в Северном Причерноморье" (см.: Сахаров А.Н. Дипломатия Древней Руси. С. 77, 66, 62). Большинство ученых все же не решаются отнести миссию святых братьев к Руси, к Киеву, полагая, что от них крестились какие-то русские в Крыму или Азово-Черноморской Руси. Но есть все основания думать, что дело происходило в Киеве (см.: Лебедев Лев. Крещение Руси. С. 70).
- 17 "О письменах" Черноризца Храбра см.: Сказания о начале славянской письменности. С. 104. Здесь указывается точная дата создания славянской письменности Кириллом и Мефодием - 855 г. Это вполне соответствует исторической обстановке. В это время византийско-болгарские отношения находились в полосе перемирия, была надежда на крещение болгар. Но скоро все изменилось, и труд Солунских братьев остался на время без применения. Возможно, впрочем, и иное предположение. У черноризца Храбра использовано не константинопольское, а александрийское летосчисление, по которому от сотворения мира до Христа считается не 5508 лет, а 5500. Тогда дата изобретения славянской азбуки получается 863 г., что соответствует "Моравским житиям Кирилла и Мефодия". Тогда огласительный трактат Кирилла пришел на Русь не в 861 или 862 г., а позже и, по-видимому, из Болгарии.
- 18 Карташов А.В. Очерки... С. 90. Здесь цитируется "Пролог" XV в. из Спасо-Прилуцкого монастыря в собрании С.Петербургской Духовной академии.

- 19 Б.Н.Флоря отмечает, что Жития Кирилла и Мефодия – это далеко не бесхитростные документальные повествования, а сочинения, созданные в обстановке острой политической борьбы, и отличаются определенной направленностью в освещении фактов, "тенденциозностью" (Сказания о начале славянской письменности. С. II).
- 20 Ламанский В.И. Славянское житие св. Кирилла... С. 176 и далее.
- 21 Львов А.С. "Исследование речи философа" // Памятники древнерусской письменности. М., 1968. С. 345.
- 22 Там же. С. 394 и далее.
- 23 Сказания о начале славянской письменности. С. 143. Впрочем, авторство Кирилла многими оспаривается.
- 24 Повесть временных лет. С. 127–130.
- 25 Рогов А.И. Культурные связи Киевской Руси... С. 214 и примеч. 27. С. 231.
- 26 Для путешествующих миссионеров свертываемая икона на полотне – это очень ценное изобретение. Композиция Страшного Суда в достаточной полноте требует большой плоскости. Везти (и носить) с собой такую икону на доске было бы просто невозможно.

Черкасы и черкесы.

В Киевской Руси кавказских адыгов называли касогами. В 965 г. князь Святослав Игоревич во время похода "и Ясы победи и Касоги" (I, стб. 65). Здесь названы донские ясы (аланы) и касоги, жившие в восточном Приазовье. Под 1022 г. "Въ си же времена Мъстиславу сущю Тмудорокани поиде на Касоги. Слышавъ же се князь Касожский Редедя изиде противу тому". Мстислав в поединке победил Редедю и "дань възложи на Касоги" (I, стб. 146-147). Об этом поединке полтора столетия спустя вспоминал автор "Слова о полку Игореве": "... храброму Мстиславу, иже зареза Редедю пред полки касожскими,..." (2, с. 9). В 1023 г. "Поиде Мъстиславъ на Ярослава с Козары и съ Касоги" (I, стб. 147). Под 1066 г. "Гостиславу сущю Тмудорокани и емлющу дань оу Касогъ и оу инѣхъ странъ". (I, стб. 166). На стене в Софийском соборе в Киеве "Дедильце (или Дедильиес) касожич" сделал надпись религиозного содержания. Надпись, датируемая XII в., свидетельствует о том, что ее автор был касогом (или сыном касога) и христианином, жил многие годы на Руси, где выучился читать и писать (3, с. 59-60). Последний раз этноним касоги встречается в русских летописях под 1223 г. в связи с первым нашествием монголов на Кавказ " ... мы слышахо яко многы страны полѣниша: Ясы, Обезы, Касоги и Половещь безбожны множество избиша, а инѣхъ загнаша..." (I, стб. 446).

Согласно М.Фасмеру: касог - "черкес", "адыгеец", др. - русск. (Пов. врем. лет), араб. каѣак, др. - еврейск. каѣа (иногда хазарск. кагана), ср. - греч. *Καβαχία* "страна касогов". Этот этноним объясняют из осет. *каεsæg* "черкес" - сокращенная форма из осет. *сæгkæsæg* (от *сæгdæs* "орел" и

ḡaḡkas (см. черкес)" (ч. II, с. 206). У В.И. Абаева: "kaesæg "кабардинцы", "кабардинский народ и страна", kaesgon "кабардинский", "кабардинец"... Старое название адыгейских племен, засвидетельствованное в разнообразных источниках: русских, византийских, арабских, грузинских... Константин Багрянородный среди северокавказских областей называет Касахию (Κασαχία)... По арабским источникам (Масуди), народ kašak соседит с аланами... Происхождение термина не установлено" (5, I, с. 588-589). Как считал А.И. Попов: "Древнерусское "касоги" означает вне всякого сомнения адыгейские (кабардино-черкесские) племена X-XI вв.; название это имеет ясное (древнеосетинское) происхождение" (6, с. 134). Осетины и в настоящее время продолжают называть кабардинцев kaesæg. На это обращал внимание еще Н.М. Карамзин: "Осетины и теперь называют их Касахами" (7, с. 172). Происхождение этнонима касоги в древнерусском языке, вероятно, связано с причерноморскими аланами. Можно сказать, что этот этноним возник в результате адыго-алано-русских контактов. В.В. Мавродин указал на название села Касоричи и Касожскую волость в Курской губернии. "На касогов указывает и название р. Касоржи, притока р. Тима..." (8, с. 236). В России XV-XVI вв. название касоги сохранилось в ряде фамилий: "Касаговы (Косаговы), Косоговы, Касаговские (Косаговские)" (9, с. 136). Может быть, эти топонимы и фамилии обязаны своим происхождением касогам, которых князь Мстислав Владимирович привел на Русь.

В обзорной работе, посвященной проблемам этногенеза кавказских горцев, Л.И. Лавров писал: "Еще с XVIII в. в кавказоведении утвердилось мнение, будто термин "черкесы" произошел от названия "керкеты" - племени, в античное время жившего южнее торетов. Од-

нако теперь стали появляться возражения против этого утверждения, и причин для этого достаточно. Почему, например, этноним "керкеты" имеет окончание "ты", несвойственное адыгам и легко объяснимое из иранской речи? Каким образом "керкет" превратился в "черкес"? Как могло случиться, что имя "керкеты", обозначавшее одно из малых племен Черноморского побережья и с IV в. забытое, вновь возродилось почти через 1000 лет в форме "черкесы" и стало обозначать не только всех адыгов, но и других горцев Кавказа, включая дагестанцев, а также украинцев ("черкасы"), часть казахов ("шеркес") и даже, кажется, оказалось в родстве с названием киргизов? Напрашивается предположение, что слово "черкес" не связано с этнонимом "керкеты" и долгое время имело не этническое, а какое-то социальное значение, вроде термина "казак" — "казах" — "косог" (10, с. 40).

Между этнонимами касоги и казахи нет ничего общего. Термин "казак", др. — рус. "козакъ", укр. "козак", имевший главным образом социальное значение, по мнению К.Г. Менгеса, не имеет "основанной этимологии" (11, с. 196).

Как считал М. Фасмер, этноним "черкесы" не связан с этнонимом *Керкетал* (4, IV, с. 344). Также писал А.И. Попов: "... древних керкетов связывают с теперешними черкесами, (адыге), что по меньшей мере сомнительно", (6, с. 140). О.Н. Трубачев обосновал индоевропейскую этимологию этнонимов керкеты и тореты и отметил: "Ничего адыгского здесь нет" (12, с. 47-48). Д-р Н. Коков признал справедливо отвергнутой версию о том, что "прародителем слова "черкес" является этническое название "керкет" (13, с. 294).

Впервые название черкасы появилось в русских летописях в сер. XII в. и не было связано с адыгами. В Киевской Руси были известны черные клобуки. Это название впервые встречается в летописи под 1147 и 1149 гг. (14, стб. 357, 358, 379). Это было племенное объединение, большей частью тюркоязычное, состоявшее из печенегов, торков, берендеев, ковуев и турпеев, военные отряды которых входили в состав вооруженных сил Киевской Руси. Черные клобуки населяли на Киевщине бассейн р. Рось (правый приток Днепра, южнее Киева) и южные районы Переяславской земли. Эти племена начали заселять южные рубежи Киевской Руси в кон. XI — нач. XII вв. на положении союзников. Центром Поросья был город Торческ, впервые упомянутый в летописи под 1093 г. В сер. XII в. черные клобуки были вассалами Руси. Черноклобуцкое население занималось главным образом скотоводством и вело полукочевой образ жизни. Вместе с русскими дружинами отряды черных клобуков принимали участие в обороне южных земель Руси от половецких набегов. Передко русские князья использовали черных клобуков во внутренних, феодальных междоусобицах. Во втор. пол. XII в. черные клобуки играли немалую роль в жизни южной Руси, в летописях встречается выражение "Боя Русская земля и вси Черные (нии) Клобуки(цы)". С течением времени эти кочевники переходили на оседлость и подвергались культурному и религиозному влиянию русских (15, с. 343-348; 16, с. 213-219). В летописях под 1152 г.: "... Черные Клобуки, еже зовутся Черкасы,..." (17, с. 56; 18, IX, с. 191; 19, с. 54). На это сообщение летописей обратил внимание Н.М.Карамзин: "Сих же Черных Клобуков называли Черкасами" (7, II, с. 121).

М. Гасмер полагал, что источником этнонима черкасы "следует считать, по-видимому, осет. *сæггæс* из *сæгкæс* - "орел". (4, II, с. 344). Согласно В. И. Абаеву: "*сæггæс* - 'орел', ... иранское слово. Ближайшую параллель находим в согд. *сæгкæс* (сæк

‘хищная птица’. Исходная форма *kaŋkāsa* – буквально “куроед”, ср. авест. *kaŋkāsa-*, пехл. *kaŋkās*, перс. *kaŋdās* “коршун”... ” (5, I, с. 302–303). Есть осетинская фамилия Царгасовы – “Орловы”. В топонимии Северной Осетии: *Цаергаесбадзæ* “место сидения (обитания) орлов”, название горы и высокогорного пастбища, *Цаергаестæ* развалины селения Царгасовых, *Цаергаесы хох* – “Орлиная гора” и др. (20, с. 12, 49, 213, 275, 288, 305, 375). Начальный древнеиранский звук “č” в осетинском языке (кроме некоторых говоров) заменился на “с”. “Осетинские заимствования в соседних кавказских языках указывают на чоканье. Поэтому кажется, что современное осетинское чоканье – явление не очень древнее и, во всяком случае, не может восходить к скифским временам” (21, с. 285, 327). Вероятно, форма “черкасы” обязана своим происхождением прежде всего аланскому (древнеосетинскому) чоканью. В.И.Абаев указывает на несколько зоофорных названий в качестве этнонимов среди кавказских народов (5, II, с.94, 95). Дж.Н.Коков о названии города Черкесска (центр Карачаево-Черкесской АО Ставропольского края, получил это название в 1937г. “по этнониму “черкес” ... этот термин В.И. Абаев ставит в ряд зоофорных этнонимов: из иран. каркас/чаркас (осет. *цæргæс*) “орел”... ” (22, с. 292). По мнению Н.А. Баскакова, русские фамилии Черкасов, Черкас[с]кий, Черкесов имеют общую основу *čerkēs*! *čerkas* – название известной народности “черкес”, которое произошло из осетинского *čærgas* > *čærkas* “орел” (23, с. 136).

Среди населения, вошедшего в состав Южной Руси при образовании древнерусского государства были иранцы-аланы. О присутствии иранского этнического компонента среди населения Среднего Поднепровья свидетельствуют археологические, антропологические

и лингвистические материалы. По мнению исследователей, этноним север, вероятнее всего, имеет иранское происхождение (24, с. III-II3, I38). Восточнославянские языческие боги Хорс и Семаргл имеют скифосарматское происхождение (25, с. II6-II7). Походы русских на ясов в 965, 1029, III6 и 1277-1278 гг. завершались тем, что ясов переселяли на Русь (18, IX, с. 31, 79; 26, с. II7; 27, с. 207, 334-335; 28, с. 49, 77, I31, 241).

Вероятно, прозвище черных клобуков "черкасы" идет от ясов, живших на Руси. Здесь имело место сравнение со степными орлами. Слово черкасы в XII в. встречается в летописях всего один раз под 1152 г. Одинаковая фраза с этим словом, наверное, восходит к одному источнику. Это слово отсутствует в Ипатьевской летописи, содержащей наиболее полный материал по истории Южной Руси. Поэтому можно предположить, что в XII в. название черкасы было мало распространено. Черные клобуки, в том числе берендеи и торки, последний раз упоминаются в летописях в начале XIII в.: под 1202 г. "Чернии Клобуцы", под 1206 г. "Берендичи" и под 1235 г. "Торцъны" (I, стб. 417, 426; I4, стб. 775). Вероятно, черные клобуки в XII-XIV вв. растворились среди русского населения Южной Руси. Об этом свидетельствуют также многочисленные топонимы на Украине, главным образом в зоне лесостепи, в основе которых этнические названия: печенэги, торки, берендеи (15, с. 344).

"Следом" пребывания черных клобуков и ясов в Южной Руси является название города Черкассы. Современный город Черкассы, областной центр Украины, находится на правом берегу Днепра, южнее Киева. Впервые этот город упоминается под 1322 г. в литовской хронике в связи с походом великого литовского князя Гедимина (I316-I341) на Южную Русь: "Року 1322 ... Потым уехал Ге-

дили през место в замок Киевский, побрал теж и инии места: Белгород, Слеповрон, Канев, Черкасы, добыл теж и Бранска Северскаго и Переяславля, Замку столечнаго княжат русских". И позднее под 1332 г. упомянуты города Канев и Черкасы (29, с. 38, 43). Наверное, поселение с названием Черкасы возникло значительно раньше, в XIII в., и среди его жителей были не только русские, но и черные клобуки, и ясы.

В монгольской хронике 1240 г. среди народов Восточной Европы и Северного Кавказа, подвергшихся монгольскому нашествию, упоминается народ "серкесут" (*Serkesüd, Sergesüd*) (30, с. 188-191-192, 508, 511). Армянский историк Стефан Орбелиан (втор. пол. XIII в. - 1305 г.) в связи с монгольским вторжением назвал черкесов (31, с. 32). Арабские и персидские историки XIII-XIV-XV вв., писавшие о Золотой Орде, многократно сообщают о кавказских черкесах (32, I, кн. I, с. 66, 73; кн. 2, с. 67-68, 76; II, с. 39, 71-72, 78-79, 129; 33, I, с. 149, 231, 234, 247, 306, 503; II, с. 15, 92). Ибнарабшах в описании похода Тимура на Сев. Кавказ в 1395-1396 гг. назвал весь Кавказский хребет Черкесскими горами (33, I, с. 459). Низам-ад-Дин Шами сообщил, что во время похода войска Тимура взяли крепость Азак (совр. г. Азов), "а от Азака до Кубани - это область черкесов" (39, II, с. 121-122).

Обратимся к известиям византийских и европейских авторов. У Феофана (ок. 760-818) в Причерноморье упомянута область Зихия (34, с. 45, 69). Константин Багрянородный, наряду со страной Касахией, называет на Западном Кавказе у Черноморского побережья страну Зихию и ее народ зихов (35, с. 302), в котором исследователи справедливо видят одно из адигских племенных сое-

динений. Иллиан о своем путешествии 1236-1237 гг. сообщил, что из Константинополя морем он прибыл в страну Зихию (36, с. 78). Плано Карпини писал о своем путешествии 1245-1247 гг.: "С юга к Комании прилегают Аланы, Чиркассы (*Circassas*), Хазары,..."; Рубрук, проезжавший через степи Восточной Европы в 1253 г., сообщил: "К югу от нас были высочайшие горы (Кавказский хребет.- А.К.), на которых живут по бокам в направлении к пустыне Черкисы (*Chezkis*) и Аланы или Аас,..." (37, с. 72, III). Пахимер (1242-1310) среди народов, подчинившихся монголам, упомянул зихов (*Zicchi*) (38, р. 345). Марко Поло (в кон. XIII в.) в перечне завоеванных Батыем стран упомянул страну Зич, и, по мнению В.В.Бартолода, Зич - страна черкесов (39, с. 227, 341). Путешественники кон XIV-XV вв. Шилльбергер, Барбаро, Контарини помещают Черкессию на Западном Кавказе (40, с. 58-59; 41, с. 141, 153, 216). Интериано (втор. пол. XV - нач. XVI вв.) писал: "Зихи - называемые так на языках: просто\* (\**Volgage* - т.е. итальянском), греческом и латинском, татарами же и турками именуемые черкесы, сами себя называют - "адига". Он размещал зихов (черкесов) в Восточном Приазовье и на побережье Черного моря до Абхазии (42, с. 46-47). Вероятно, название черка(е)сы - слово иранского происхождения, получило распространение среди татар, а позднее и среди других народов, применительно к кавказским адигам.

Русские летописи в XIV в. неоднократно сообщают о кавказских черкассах. Впервые под 1318 г. (1319 г.) на Северном Кавказе названы горы "Ясыские и Черкаские. В 1346 г. в связи с эпидемией чумы на юге упомянуты черкасы. Под 1366 г. черкасы названы среди жителей г. Александрии в Египте. В 1380 г. черкасы были в составе войск Мамая (17, УП, с. 194, 210; 18, X, с. 184, 217, XI, с. 7, 46, 47; 27, с. 368, 382, 419).

Со второй половины XV в. в борьбе украинского народа против крымских татар и польско-литовских феодалов значительную роль стали играть днепровские казаки. В Поднепровье центрами казачества стали крепости ("замки") Канев и Черкассы. Расположенная в 50 км ниже по Днепру Черкасская крепость являлась казачьим форпостом против татар, была больше Каневской по размерам и имела более многочисленный гарнизон. В состав гарнизона входили также местные жители. По названию города украинских казаков стали называть "черкасами" (43, с. 51). В летописи под 1556 г. упомянуты триста казаков Черкас Каневских и казачий атаман Мишка Черкашенин; под 1560 упоминаются казаки Черкасские; в 1562 г. "послал царь и великий князь (Иван IV Васильевич. — А.К.) на Днепр воеводу своего князя Дмитрея Ивановича Вишневецкого, а с ним Каневские Черкасы и велел ему недружбу делати царю Крымскому и королю Литовскому" (18, XII, с. 271, 272, 326, 341). Слово "черкас" употреблялось как имя и как фамилия: Ивашко Черкас, дворянин, 1509 г.; Черкас Хрептов, литовский воевода, 1518 г.; Семен Черкас, запорожский есаул, 1659 г.; Василий Черкашенец, глуховский полковник, 1664 г. и др. (44, с. 424). Выдающаяся роль, которую днепровские казаки играли в жизни украинского народа, способствовала тому, что в XVI-XVII вв. украинцев стали называть черкасы, черкашене. При этом, как указал В.Ф. Горленко, черкасами никогда не называли украинцев Западной Украины, Волыни. Этноним "черкасы" употреблялся в двух значениях и формах: первоначальном узком, относившемся к населению сравнительно ограниченной территории, преимущественно Запорожья (черкасы запорожские) и более позднем, широком, относившемся ко всему населению Среднего Поднепровья и Левобережной Украины (черка-

сы)" (45, с. 104). Распространение на Украине топонимов, содержащих название "черкасы", имеет внутреннее, украинское, происхождение.

Г. Боплан в кон. 20-х - нач. 30-х годов ХУП в. был приглашен польским королем Сигизмундом III на службу в качестве капитана артиллерии и военного инженера. Он провёл на Украине 16-17 лет. В "Описании Украины" он сообщил, что "Черкассы, очень древний, с прекрасным местоположением город, который легко укрепить. Я видел этот город в период его расцвета, когда он служил центром для всех казаков; их начальник имел здесь свою резиденцию; но мы сожгли его в 1637 году, 18 декабря, два дня спустя после одержанной над казаками победы; в то время как мы вели с ними войну, они содержали здесь также казацкий полк; в этом месте существует паром для переправы через реку". В.Г. Ляскоронский в примечаниях к сочинению Г.Боплана отметил, что "Черкасы существовали уже в так называемую великокняжескую эпоху и получили свое название от тех полукочевых народов, которые оседали в южно-русских степях; слово черкасы в летописях обозначало ~~тюркских~~ кочевников-торков, печенегов, черных клобуков и проч." С кон. XIV в. и в XV-XVI вв. Черкасы - один из важнейших городов Южной Руси. "По преданию, близ г. Черкас возникла и Запорожская Сечь, бывшая будто бы сначала здесь, а потом, по мере движения населения в эти места, переходившая все ниже и ниже по Днепру, пока не достигла порогов, поселение за которыми и дало название Запорожской Сечи" (46, с. 10).

В.Н.Татищев предложил версию, что "первые козаки зброд из черкес горских в княжении Курском в 14 сте явились, где они слободу Черкасы построили, а под защитою татарских губернаторов

воровством и разбоями промышляли; потом перешли на Днепр и город Черкасы на Днепре построили при царе Иоанне I в 16 ст. С Вишневецким князем Михайлом они на татар воевали и город на острове Хортице построили, а вскоре перешед на Дон и в прочих местах поселясь, от зброду и беглецов умножились. О имени же черкес, что от Египта в Кабарду, а оттуда в Русь перенесено, я в Лексиконе русском пространнее показал" (28, с. 240). В основе версии В.Н.Татищева лежит летописная повесть о Курском княжении. В Троицкой летописи под 1283 г.: "Того же лѣта сътворися зло в княжении Курския области, бяше нѣкто бесерменинъ алохитрь и велми золь, имя ему Ахмат, държаше баскачество Курского княжения, откупаша у Татаръ дани всякия, и тѣми данymi велику досаду творяше княземъ и чернымъ людямъ въ Курскомъ княжении. Еще же къ тому сътвори двѣ свободѣ (слободы. — А.К.) в отчине Олга, князя рылскаго и ворлогского, умножишася людей въ свободахъ тѣхъ съ всѣхъ сторонъ спешдеша, насилие творяку христіаномъ сущимъ Курския волости, около Воргола и около Рылска пусто сътвориша. Князь же Олегъ иде въ Орду о томъ съ жалобомъ къ царю Телебузе (золотоордынский хан. — А.К.), по думѣ и по слову съ сродникомъ своимъ Святославомъ, княземъ Липовичскимъ. Царь же Телебуга давъ приставы князю Олгу, что будетъ вамъ людей въ свободахъ тѣхъ, тѣхъ людей въведете въ свою волость, а свободы тѣ разгоните, якоже и бысть. И пришедъ князь Олегъ и Святославъ съ Татари, повелѣша людямъ своимъ пограбити обѣ тѣ свободы, а иныхъ поимати, а иныхъ поковати повелѣ, а свои люди выведе въ свою отчину". В следующем 1284 г. "два бесерменина изъ свободъ въ другую идоста, а Руси съ ними болѣ 30 человекъ. Се же слышавъ липовецкый князь Святославъ здумавъ съ своими бояры и съ дружиною, без

Олгови думы, достерегся на пути, разбой сътвори. Самъ два братеника та утекли, а Руси избилъ 25, да два бесерменина... Того же лѣта по велицѣ дни в неделю Фомину побѣгоста два братаника бесерменина къ Курьску и наутрия в понедѣльникъ разобѣгся вся свобода та, также и другая, и обѣ свободѣ тѣ разобѣгостася бесерменскыя" (27, с. 340-343).

Казакѣ играли выдающуюся роль в крестьянских восстаниях в России и на Украине. Поэтому версия В.Н.Татищева получила хождение в русской дворянско-буржуазной историографии, ибо связывала происхождение днепровского и донского казачества с нерусским, инородческим элементом. М.С.Грушевский совершенно справедливо назвал эту повесть об основании города Черкасы "фантастической" (47, с. 90). С версией В.Н.Татищева согласиться нельзя: в ней перепутана хронология событий, в летописях ничего не говорится о появлении черкесов в Курской земле, ни одна из ахматовых слобод не имеет название Черкасы, а летопись называет их "бессерменскими", т.е. татарскими.

Была предложена еще одна версия об основании города Черкасы. Как отмечал М.С.Грушевский, "записанный ревизорами в 1552 г. от каневских мещан рассказ о "начале Черкас и Канева" носит вполне легендарный характер, хотя и принимается современной историографией серьезно (Антонович, Буданов, Ляскоронский). Каневцы рассказывали, что Ольгерд (великий литовский князь в 1345-1377 гг.) — завоевал Кафу, Перекоп и пятигорских Черкасов, переселил Черкасов с их княгиней на Украину и главную часть их поселил на Снепороде, за Днепром, а другую часть в Черкасах. Снепородцев же перевел в Канев" (47, с. 91-92). В других записях этого предания основание города Черкасы пересе-

ленными с Северного Кавказа пятигорскими черкесами связывается с походами Гедимина и Витовта (великий литовский князь в 1592-1430 гг.) — (48, с. 413; 49, с. 55). М.С.Грушевский считал, что "подробности каневского рассказа вполне легендарны (поход на Кафу и на Кавказ...)" и относил основание города Черкасы ко времени, "предшествующему литовской эпохе" (47, с. 92). вполне соглашаясь с мнением М.С.Грушевского, добавим, что литовские князья в своих походах не достигали предгорьев Северного Кавказа и нельзя связывать основание города на Среднем Днепре с пленными черкесами, якобы приведенными литовцами с северокавказского Пятигорья.

П.И.Шафарик указывал, что "Козаки Донские ... принадлежат, по своему происхождению и наречию, к Великоруссам, а Черноморские к Малоруссам" (50, с. 133).

В статье "Черкесы, казаки и адеке" автор, скрывшийся под псевдонимом "Ф", утверждал, что "Черкасы, в X, XI и XII столетиях поселившиеся в южной России, были Касоги, подданные хазарского кагана..." (51, с. 860). Д. Н. Коков, основываясь на этой статье, как на источнике, писал, что имели место, "факты переселения черкесов с Кавказа в Киевскую Русь уже в X, XI, XII и последующих столетиях. Они в 985 г. сопровождали князя Владимира в его походе на камских болгар. О них упоминают как о приднепровских жителях, известных под именем черкесы". По его мнению, ковуи, входившие в состав черных клобуков, составляли часть касогов (52, с. 83). В 985 г. в походе князя Владимира принимали участие торки, здесь впервые упомянутые в летописи (I, стб. 84) и в XII в. вошедшие в состав черных клобуков. В Киевской Руси тюркоязычных черных клобуков ("своих поганых") отличали в этническом плане от кавказских касогов. Д. Н. Коков привел "спи-

сок кабардинских имен, встречающихся в русских летописях: Абарук, Алук, Альтуноп, Блюш, Боньяк, Ярославоп, Кобкан, Кобран, Коштий, Кунам, Курток, Осалук, Шарукан, Селук, Сокал, Шташ, Сугр, Сурбар, Тарг, Тарсук, Ченегреб, Тугоркан, Турандай, Урузоба и другие" (52, с. 85). Большинство приведенных здесь имен принадлежат кипчацким (половецким в русских летописях, команскими в византийских хрониках) ханам, которых хорошо знали на Руси и в Византии. Туркская принадлежность кипчаков вопросов не вызывает. Считать приведенные имена кабардинскими — это значит видеть среди половцев значительный адыгский элемент и приписывать адыгам соучастие в разбойничьих половецких набегах на Русь, что противоречит фактам (письменным, археологическим).

М.С.Грушевский подверг критике гипотезы, связывавшие происхождение украинских казаков от пришлых элементов. "Имя днепровских Черкас, несомненно, имеет центральное значение в развитии этих теорий и взглядов. Имя звучало и звучит, как название какой-то колонии, заселенной Черкасами: сходство имени приводило на память кавказских Черкасов (Черкесов), и представлялось вполне вероятным, что какая-нибудь кучка кавказских Черкасов, захваченная движением кочевников, очутилась над Днестром и оставила свой след в истории этого поселения... Какого-либо следа поселения значительного количества черкасского населения мы не имеем, и сколько бы его ни было, оно должно было рассеяться и исчезнуть почти бесследно во время разных колонизационных перетрубацій, так, что в конце XV и в XVI веке не могло быть и речи о какой-либо черкасской колонии в Поднепровье". По мнению М.С.Грушевского, также ошибочной является версия о происхождении украинского казачества от чернокобужского населения, которое "во время колонизационных переворотов XIII в. неизбежно должно было

рассеяться и исчезнуть почти бесследно... при наличии довольно значительного документального материала мы можем констатировать совершенно определенно, что киевские земли сколько-нибудь значительных следов татарской военно-служилой колонизации не представляют и сколько-нибудь заметной турецко-татарской примеси среди украинского казачества того времени тоже невозможно указать" (47, с. 86-94).

#### ЛИТЕРАТУРА

- I. Лаврентьевская летопись. Полное Собрание Русских Летописей (ПСРЛ). М., 1962.
2. Слово о полку Игореве. М.-Л., 1950.
3. Висоцкий С.А. Средневековые надписи Софии Киевской. К., 1976.
4. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., Т. II, 1966; Т. IV, 1967.
5. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I, М.-Л., 1958 г; Т. II, Л., 1973.
6. Попов А.И. Названия народов СССР. Л., 1973.
7. Карамзин Н.М. История Государства Российского. СПб., Т. I, II, 1818.
8. Мавродин В.В. Славяно-русское население нижнего Дона и Северного Кавказа в X-XIV веках. - Учен. зап. Лен. пед. ин-та им. А.И.Герцена. Т. XII. Фак. ист. наук. Л., 1936.
9. Веселовский С.Б. Ономастикон. М., 1974.
10. Лавров Л.И. Историко-этнографические очерки Кавказа. Л., 1976.
11. Менгес К.Г. Восточные элементы в "Слове о полку Игореве". Л., 1979.

12. Трубачев О.Н. О синдах и их языке. - "Вопросы языкознания". 1976, №4.
13. Коков Дж. Н. Из адыгской (черкесской) ономастики. Нальчик, 1983.
14. Ипатьевская летопись. ПСРЛ. Т. II. М., 1962.
15. Греков Б.Д. Киевская Русь. М., 1949.
16. Плетнева С.А. Кочевники восточноевропейских степей в X-XIII вв. Печенеги, торки, половцы. - В сб. "Степи Евразии в эпоху средневековья. Археология СССР". М., 1981.
17. Воскресенская летопись. ПСРЛ. СПб., Т. УП, 1856; Т. УШ, 1859.
18. Никоновская летопись. ПСРЛ. Т. IX, X, XI, XIII. М., 1965.
19. Московский летописный свод конца XV века (Летопись по Уваровскому списку). ПСРЛ. Т. XXV. М.-Л., 1949.
20. Цагаева А. Дз. Топонимия Северной Осетии. Часть II. Словарь географических названий. Орджоникидзе, 1975.
21. Абаев В.И. Скифо-сарматские наречия. - В кн. "Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки". М., 1979.
22. Коков Дж. Н. Адыгская (черкесская) топонимия. Н., 1974.
23. Баскаков Н.А. Русские фамилии тюркского происхождения. М., 1979.
24. Седов В.В. Восточные славяне в VI-XIII вв. - "Археология СССР", М., 1982.
25. Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М., 1965.
26. Новгородская первая летопись (НПЛ). М.-Л., 1950.
27. Приселков М.Д. Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.-Л. 1950.
28. Татищев В.Н. История Российская. Т. II. М.-Л., 1963.

29. Хроника Литовская и Ёмойтская. ПСРЛ. Т. XXXII. М., 1975.
30. Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарий. М.-Л., 1941.
31. Патканов К.П. История монголов по армянским источникам. Вып. I, СПб., 1873.
32. Рашид-ад-Дин. Собрание летописей. М.-Л., Т. I, кн. I, 2. 1952; Т. II, 1960.
33. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. Извлечения из сочинений арабских. СПб., 1889; Т. II. Извлечения из персидских сочинений: М.-Л., 1941.
34. Чичуров И.С. Византийские исторические сочинения: "Хронография" Феофана, "Бревиарий" Никифора. Тексты, перевод, комментарий. М., 1980.
35. Константин Багрянородный. Об управлении империей. Пер. Г.Г.Литаврина. - Приложение в сб. "Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья". М., 1982.
36. Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII-XIV вв. о татарах и Восточной Европе. - "Исторический архив". Т. III. М.-Л., 1940.
37. Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. Пер. А.И.Малеина. М., 1957.
38. *Georgii Pachymeris. De Michaelle et Andronico Palaeologis, libri XIII. Vol. I. Bonnae,* 1835.
39. Книга Марко Поло. Пер. И.П. Минаева. М., 1955.

40. Путешествия Ивана Гильтберга по Европе, Азии и Африке с 1394 года по 1427 год. Перевел и снабдил примечаниями Ф.Брун.-Зап. Имп. Новорос. Ун-та. Т. I. Вып. I-2. Одесса, 1867.
41. Барбаро и Контарини о России. Перевод и комментарий Е.Ч.Скрипчинской. Л., 1971.
42. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв., Н., 1974.
43. Голобуцкий В.А. Запорожское казачество. К., 1957.
44. Тупиков Н.М. Словарь древнерусских личных собственных имен. СПб., 1903.
45. Горленко В.Ф. Об этнониме черкасы в отечественной науке конца XVIII - первой половине XIX вв. - "Сов. этнография". 1982, № 3.
46. Ляскоронский В.Г. Гильом Левассер - де-Боплан и его историко-географические труды относительно Южной России. I. Описание Украины. II. Карты Украины. К., 1901.
47. Грушевский М.С. История украинского казачества до соединения с московским государством. Т. I до конца XVII века. К., 1913.
48. Литецкий И. Смена народностей в Южной Руси. - "Киевская старина". Т. X. 1884, ноябрь.
49. Грушевский М.С. Очерк истории Киевской земли от смерти Ярослава до конца XIV столетия. К., 1891.
50. Шафарик П.И. Славянское народописание. М., 1863.
51. Ф.... Черкесы, казаки и адехе. - "Русский вестник", № II-12. Т. 48, 1863.
52. Коков Дж. Н. Вопросы адыгской (черкесской) антропониими (Исследование и словарь личных имен). Н., 1973.

## Супруга из "Обезов"

В 1151 г. летописи сообщают о кончине супруги великого киевского князя Изяслава Мстиславича (1146–1154): "... преставися княгини Изяславля". Далее "Ипатьевская летопись" сообщает о новой женитьбе киевского князя, – под 1153 г.: "... на ту же осень посла отец Мъстислава противу мачесѣ с Володимеромъ Андрѣвичем и с Берендичи, и ходиша до Олешия, и не обрѣтше еи воротиша"; под 1154 г.: "Посла Изяславъ второе сына своего Мъстислава противу мачесѣ свои, бѣ бо повелѣ изъ Обезъ жену собѣ, цареву дщерь, и сръте ю в порозехъ, приведе ю г Киеву, а сам иде в Переяславль. Изяславъ же поя в собѣ женѣ и оучини сватбу". В "Лаврентьевской летописи" и "Троицкой летописи" "обезская" супруга князя Изяслава не названа царской дочерью. В том же 1154 г. князь Изяслав скончался: "Том же лѣтѣ разболѣся великий князь Киевскѣи Изяславъ... в неделю на ночь преставися на Филипповъ день...". "Лаврентьевская летопись" датирует кончину князя 13 ноября 1154 г. <sup>1</sup>

П.Бутков писал о женитьбе князя Изяслава на "дочери царя Обезскаго"<sup>2</sup>. По мнению М.Броссе, князь Изяслав Мстиславич "был женат на абхазской княжне. Судя по эпохе этого союза (1154), надобно думать, что эта княжна была сестра Георгия Ш, отца Тамари, но грузинские летописи молчат о нем, и мы принуждены допустить факт, не

<sup>1</sup> ПСРЛ. М., 1962. Т. I. Стб. 341–342; Т. II. Стб. 446, 465, 468, 469; Приселков М.Д. Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.;Л., 1950. С. 237.

<sup>2</sup> Бутков П. О браках Князей Русских с Грузинками и Ясынями, в XII веке // Северный архив. 1825. № IV. С. 318.

понимая его"<sup>3</sup>. С.Белокуров считал, "что Изяслав Мстиславич в 1154 году женился на царской дочери "изъ Обезъ", под каковым именем разумеется дочь грузинского царя Дмитрия, царствовавшего между 1125 и 1154 годами"<sup>4</sup>.

М.Г.Джанашвили сначала писал: "В 1154 г. некая грузинская принцесса вышла замуж за русского князя Изяслава Мстиславича"; и позднее в другой работе: "Если действительно под "обезским" царем разумеется царь Грузии..., то жена Изяслава Мстиславича, на которой он женился в 1154 году, приходится теткою Тамары". Наконец, в обзорной работе о русско-грузинских отношениях М.Г.Джанашвили полагал, что невестой Изяслава Мстиславича была абазинская княжна христианского вероисповедания, и далее в той же работе утверждал, "что грузинская княжна, вышедшая замуж за Изяслава Мстиславича, была никто иная, как родная тетка Тамары, может быть, даже та Русудана, которая будто бы вышла замуж за осетинского князя и, овдовев, прибыла обратно в Грузию и поселилась во дворце Тамары"<sup>5</sup>.

К.Кудрявцев высказал точку зрения, согласно которой "дочь

---

<sup>3</sup> Броссе М. Взгляд на историю и литературу Грузии // ЖМНП. 1838. Август. С. 290.

<sup>4</sup> Белокуров С. Сношения России с Кавказом. М., 1889. С. У.

<sup>5</sup> Джанашвили М.Г. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1897. Т. XXII. С. 36; Он же. Царица Тамара. Тф., 1900. С. 31-32; Он же. Краткий обзор русско-грузинских отношений до присоединения Грузии к России // К материалам по истории и древностям Грузии и России. Тф., 1912. С. 17, 18.

обезского князя русской летописи была и в действительности дочерью абхазского князя, в то время эриставов, а не дочерью грузинских царей. К этому убеждению нас приводит и то обстоятельство, что мы не встречаем в грузинских хрониках ни одного слова, ни одного намека ни о прибытии русского посольства, ни о сватовстве Изяслава. Так как нельзя с точностью установить, когда звание абхазских эриставов перешло из рода Анчаба (Анчабадзе) в род Чачба (Шервашидзе), то нельзя определенно сказать, из какой именно фамилии она происходила"<sup>6</sup>.

На рубеже X-XI вв. возникло объединенное Грузинское царство со столицей в городе Кутатиси (совр. Кутаиси). В состав царства вошли области Грузии и Абхазии: Картли, Эгриси - Абхазети, Тао - Кларджети, Эрети - Кахети. Город Тбилиси был в то время центром эмирата, подчинявшегося багдадскому халифу. Первым царем объединенной Грузии стал Баграт III Багратиони (975-1014). Его отцом был царь Гурген (ум. в 1008 г.), сын царя Картли Баграта II. Матерью Баграта III была Гурандухт, дочь абхазского царя Гиорги II (929-957) и сестра его сыновей и преемников Леона III (957-967), Деметре III (967-975) и Теодоси Слепого (975-978). Баграт III в 975 г. был коронован в Картли и, так как его дяди по матери были бездетны, в 978 г. он был коронован в Абхазии. Царь Тао - Кларджети Давид Багратиони, не имея наследников, сделал Баграта приемным сыном, и, после его смерти в 1001 г., Баграт III стал царем Тао - Кларджети. Грузинская хроника называет Баграта III "царем абхазов и картвелов". Преемники Баграта III, его сын Гиорги I (1014-1027) и внук Баграт IV (1027-1072) именуется "царь Картли и Абхазети"<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Кудрявцев К. Сборник материалов по истории Абхазии. Сухум, 1926. С. 129.

<sup>7</sup> Матиане Картлиса ("Летопись Грузии") / Перевод, введение и примечания М.Д.Лордкипанидзе. Тбилиси, 1976.

Впервые в древнерусской литературе название "Обезы" встречается в "Патерике" Киево-Печерского монастыря: "Грѣци ужасни быша отвѣте, приведоша же и инѣхъ купецъ много, иже бѣша оттуду путешествовавше сѣ тѣми Грѣци и Обези... Тогда игумень изнесе предъ всѣми икона ея. Вѣдавши же грѣци и Обези образъ ея, и поклонишася, ..."; в Арсеневской редакции "Патерика": "Грѣци и Обези" (дважды), "... придохомъ въ Каневъ въ лодыяхъ изъ Олѣшья"<sup>8</sup>. Как видим, купцы "из Обезъ" прибыли на Русь морем до Олешья, в устье Днепра, и далее поднялись вверх по Днепру. Этим же путем приехали в Киев в 1154 г. невеста князя Изяслава Мстиславича.

М.Г. Джанашвили писал: "Обезами назывались абхазцы, а по объединении Абхазии с Грузией, и последнюю стали называть именем первой..."; и в другой работе: "обезами назывались абхазо=грузины с 985 г., т.е. с того времени, когда образовалось одно абхазо=грузинское царство"<sup>9</sup>. Г.Г. Сулава сделал вывод: "В Древней Руси названия "Обезъ" (Абхазия) и "Авер" (Иверия) одинаково относились и к Грузии"<sup>10</sup>. По мнению З.В. Анчабадзе: "Объединенную Грузию русские источники XI в. называют Обез"<sup>11</sup>.

Г.В. Цулая справедливо указывает, что в X-XI вв. "русские летописцы и распространили термин "обезы" не только на родственные абазинам племена - одно из важных звеньев, связывавших Древнюю Ки-

<sup>8</sup> Патерик Киевского=Печерского монастыря // Памятники славяно-русской письменности. СПб., 1911. Т. II. С. 8, 193.

<sup>9</sup> Джанашвили М.Г. Царица Тамара. С. 31; Он же. К материалам по истории... С. 17.

<sup>10</sup> Сулава Г.Г. Что понимали в Древней Руси под названием "Обезъ" // История СССР. 1957. № 2. С. 158.

<sup>11</sup> Анчабадзе З.В. Из истории средневековой Абхазии (VI-XIII вв.). Сухуми, 1959. С. 174.

евскую) Русь с закавказскими государствами, но и на всех грузин. Для древнерусского автора "обезы" – это "аверы", т.е. иверы... русский термин "обезы" возник под влиянием названия абазин"<sup>12</sup>.

Большинство историков считают, что супругой князя Изяслава Мстиславича была царица Русудан, дочь царя Грузии Дмитрия I (1125–1156), сестра его сына и преемника Георгия III (1156–1184) и тетка царицы Тамары (1184–1213). Но грузинские источники ничего не говорят об этом браке. Вот что сообщает грузинская хроника эпохи царицы Тамары о царице Русудан: "Эта последняя была бывшей невесткой великих шамирамских султанов и царицею носительницей власти всех хорасанских владык. Она, по причине овдовения, привезенная из султанских владений обратно на родину, села царицей Грузии, но, прежде всего, явилась славой своего дома и всего нашего царства. В это время Тамара находилась у нее, у своей тетки, вместе со своей сестрой, которая тоже носила имя Русуданы". Царица Русудан была бездетной и прожила долгую жизнь: "... на восьмидесятом году жизни крепко возлюбила девство"<sup>13</sup>.

С.Т.Еремян предложил следующую версию: "После смерти царицы Бурдухан (около 1182) (мать царицы Тамары. – А.К.) попечительницей юной девицы Тамары и новорожденной ее сестры, носившей имя Русуданы, была сестра Георгия III, престарелая Русудана. Она в 1154 году вышла замуж за киевского князя Изяслава Мстиславовича (1146–1154), который, однако, вскоре умер, и она возвратилась на родину. Русудана вновь была выдана замуж за хорасанского султана Санджара (1118–

---

<sup>12</sup> Цулая Г.В. Обезы по русским источникам // Советская этнография. 1975. № 2. С. 100, 101.

<sup>13</sup> Дондуа В. Басили, историк царицы Тамары // Памятники эпохи: Руставели. Л., 1938. С. 39–40.

1157), последнего из "великих сельджуков", внука Мелик - шаха II. Еще до этого, в 1148 году с султаном Санджаром вел переписку на арабском языке отец ее, царь Димитрий I (1125-1155). Но и это замужество оказалось недолговечным. Русудана, пробыв в Хорасане около двух лет (1155-1157), овдовела вторично и вернулась на родину. Здесь она жила при дворе брата своего, Георгия III (1156-1184), и пользовалась большим авторитетом и влиянием<sup>14</sup>.

Бслед за С.Т.Еремянном кавказоведы: Ш.А.Месхиа и Я.Е.Цинцадзе, З.Б.Анчабадзе, А.П.Новосельцев, Г.В.Цулая считают, что дочь "обезского" царя, на которой женился князь Изяслав Мстиславич, была царица Русудан. При этом А.П.Новосельцев принял версию С.Т.Еремяна, что после "смерти Изяслава Русудан вышла замуж за султана Санджара (1118-1157), а затем вернулась в Грузию, где играла видную политическую роль"<sup>15</sup>.

С версией С.Т.Еремяна согласиться нельзя, ибо хорасанскому султану Санджару в последние годы жизни было, как говорится, "не до женитьбы". По рассказу Имад ад-Дина Исфакхани (1125-1201), в 1153 г. кочевое племя гузов отказалось платить налог скотом эмирам султана Санджара. Султан с войском выступил против гузов. В узкой долине войско Санджара потерпело поражение, а сам султан попал в

<sup>14</sup> Еремян С.Т. Юрий Боголюбский в армяноких и грузинских источниках // Научные труды Ереванского гос. ун-та. Ереван, 1946. Т. XXIII. С. 400-401.

<sup>15</sup> Месхиа Ш.А., Цинцадзе Я.Е. Из истории русско-грузинских взаимоотношений (X-XVIII вв.). Тбилиси, 1958. С. 17; Анчабадзе З.Б. Из истории средневековой Абхазии. С. 174; Новосельцев А.П. Русь и государства Кавказа // Пашуто В.Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 217; Цулая Г.В. Обезы. С. 101.

плен к гузам. "Он оставался у них как пленник 3 года. Они давали ему мало еды и питья, но сажали его на трон ... Гузы разрушили Нишапур, перебили его жителей... они возили с собой Санджара... В конце своей жизни, он бежал от них, попал в "Термез" и вскоре умер. У султана Санджара не было сыновей, и ему наследовали сначала Сулейман=шах, сын его брата Мухаммеда, а затем Махмуд=хан, сын сестры Санджара<sup>16</sup>.

Согласно ар=Раванди (XII в.), восстание гузов произошло в начале II54 г. Гузы разгромили войско султана Санджара и захватили его в плен. Он находился у них в плену 2 года. Ему удалось бежать из плена в Термез. Оттуда он прибыл в свою столицу Мерв, где и скончался после болезни в II57 г., на 72 году жизни<sup>17</sup>. Как сообщает Ибн ал=Асир (II60-II234), султан Санджар находился в плену у гузов с 6 джумада I 548 г. хиджры (= 30 июля II53 г.) до рамадана 55I г.х. (октябрь-ноябрь II56 г.) и скончался в Мерве от желудочного заболевания в раби' I 552 г.х. (апрель-май II57 г.)<sup>18</sup>. По ал-Хусайни (XII в.), Санджар был в плену с месяца раби' I 548 г.х. (27 мая-25 июня II53 г.) до рамадана 55I г.х. (18 октября-16 ноября II56 г.) и умер 25 числа месяца раби' I 552 г.х. (7 мая II57 г.)<sup>19</sup>.

В.В.Бартольд на основании арабских и персидских источников писал: "Гузы, как народ, выступают в последние годы царствования

<sup>16</sup> Материалы по истории туркмен и Туркмении. М.;Л., 1939. Т. I: Арабские и персидские источники VII-XVIII вв. С. 323-324.

<sup>17</sup> Там же. С. 355-358.

<sup>18</sup> Там же. С. 388-393.

<sup>19</sup> Садр ад=Дин ал - Хусайни. Сообщения о сельджукском государстве / Издание текста, перевод, введение, примечания и приложения З.М.Буниятова. М., 1980. С. II3, 165.

султана Санджара (1118-1157), причем восстают против султана, захватывают его в плен (1153) и держат его у себя три года, до 1156 г., когда ему удается бежать в Термез и оттуда вернуться в Мерв, где он в следующем году умер"<sup>20</sup>.

Следовательно, царица Русудан могла стать женой султана Санджара до его пленения у гузов и поэтому не могла в 1154 г. выйти замуж за киевского князя Изяслава Мстиславича. После смерти султана Санджара в 1157 г. его бездетная вдова Русудан вернулась в Грузию. Таким образом, вопрос о том, как звали "обезскую" супругу князя Изяслава Мстиславича и как она была связана с грузинским царским домом, остается открытым.

---

<sup>20</sup> Бартольд В.В. Очерк истории туркменского народа // Туркмения. Л., 1929. Т. I. С. 34.

"ЛЕТОПИСЕЦ ДАНИИЛА ГАЛИЦКОГО": ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА

Как показали наши предыдущие разыскания /27.247-283/, "Летописец Даниила Галицкого" был изначально задуман как жизнеописание Галицко-Волынского князя Даниила Романовича без характерного для летописей изложения событий по годам. Работа над ним велась во второй половине 1246 г. и сочинение было доведено до событий начала 1247 г. /27.261-274/. После этого в работе над "Летописцем" наступил, как минимум, 16-летний перерыв<sup>I</sup>, и заканчивал его, видимо, уже другой автор в середине 60-х годов, после смерти Даниила Романовича /27.274-282/.

Почему же первый биограф Галицкого князя, начавший /задумавший? "Летописец", не смог проследить и описать жизнь Даниила Романовича до конца и был вынужден оставить незавершенным свой труд?

---

<sup>I</sup> В дополнение к приведенным в нашей предыдущей статье доказательствам, прибавлю еще один. Автор первой редакции "Летописца", описывая события сентября 1213 г. /Ипат. лет. - 1209 г./, упоминает шурина венгерского короля Андрея II, Бертольда, называя его аквилейским патриархом и ничего не сообщает о его смерти. Бертольд, младший брат Гертруды Меранской, жены Андрея II, стал аквилейским патриархом только в 1218 г., а умер в 1251/2/ г. /I.19. прим.3 к 1210 г./. То есть, во время работы над "Летописцем" автор знал о его поставлении в патриархи г.Аквилея /Италия/, но не знал о его кончине, иначе не проминул бы об этом сказать, как неоднократно поступал в случае с Елизаветой, Филей и другими.

Ответить на этот вопрос, значит не только указать на причины прекращения его деятельности в Галицко-Волынском княжестве /27.274/, но и назвать его имя.

# I.

Первая редакция "Летописца" заканчивается подробным описанием под 1250 г. поездки князя Даниила Галицкого в Орду к хану Батю и рядом сообщений, тесно связанных тематически с предыдущим повествованием.

Так, например, в сообщении под 1250 г. о визите к Даниилу Романовичу посла венгерского короля Белы по поводу бракосочетания дочери Белы и сына Даниила Романовича, "Летописец" упоминает о более ранней, неудавшейся попытке этого союза, предпринятой самим князем Даниилом: "...глаголу его не уя веры, древле бо того изменить бе /подчеркнутой - А.У./, обещавъ дати дщерь свою" /21.809/, о чем зафиксировано в "Летописце" под 1240 г. /21.787/. В целом же эта тема находит свое завершение в заключительных словах первой редакции "Летописца" о поездке князя Даниила Романовича и его сына Льва в Венгрию и женитьбе Льва на Констанции.

Логически закономерным кажется и сообщение, находящееся рядом, о поездке на утверждение в Никею к патриарху митрополита Кирилла, о котором ранее сообщалось под 1241 и 1243 годами.

Таким образом, автор первой редакции "Летописца" завершил в заключительной части все затронутые ранее темы, то есть, сам сумел полностью выполнить задачу своего труда - рассказал о жизненном пути князя Даниила Романовича до начала 1247 г., времени его работы над "Летописцем".

Закономерно предположить, что коль работа над этой частью "Летописца" велась в конце 1246 - начале 1247 гг. описанием современных автору событий, то среди них есть и такие, участником или очевидцем которых мог быть сам автор, и это нашло отражение в самом тексте.

В таком случае, не поможет ли текст "Летописца", в особенности же его завершающая часть, установить имя этого автора?

Обратимся с этой целью к насыщенному подробностями описанию поездки князя Даниила в Орду.

До сих пор эта небольшая повесть /повестью ее называют за определенную сюжетную завершенность/ не была предметом специального рассмотрения, хотя отдельные суждения по ее поводу высказывались М.Д.Приселковым /24/, Л.В.Черепнинным /29/, Д.С.Лихачевым /II/, В.Т.Пашуто /19/

Исследователи отмечали, что написана она, скорее всего, участником поездки.

Это обстоятельство весьма существенно для нас; поскольку, как мы выяснили /27.261-274/, вся первая редакция "Летописца", включая и описание поездки князя Даниила в Орду, написана одним человеком.<sup>2</sup> Стало быть, автор первой редакции "Летописца" сопровождал Даниила во время его поездки и был, скорее всего, лицом духовным. В этом убеждает детальный анализ описания путешествия Галицкого князя в Орду.

Поводом к поездке князя Даниила к Батю послужило требование монголо-татарского хана Могучего /Могучия/ отдать Галич, высказанное его послом к князьям Даниилу и Васильку осенью 1245 г. /Ипат.лет. - 1250/. Даниил Романович захотел отдавать "полу /половину/ отчины своей" и, посоветовавшись с братом, сам поехал к Батю за ярлыком на княжение.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Поэтому мы не можем согласиться с замечанием В.Т.Пашуто /19.86/ что эта повесть носила самостоятельный характер и позднее была обработана редактором, тем более, что это замечание не подкреплено какими-либо доказательствами.

<sup>3</sup> Нужно отметить, что многие русские князья в тоу времени уже побывали в ставке Батю и получили уже ярлыки на свои княжества. Даниил Галицкий поехал одним из последних, что нашло отражение и в тексте его беседы с Батем.

По пути Галиций князь заехал в Киев, в Выдубицкий монастырь, "и рекъ игоумену и всеи братъи, да створять молитвою о немъ. И бысть тако и ... изиде из монастыря въ лодыи, видя беду страшную и грозную". /21.806/.

По воде он пришел к Переяславлю, где его встретили татары хана Куремсы: "И виде, яко несть в нихъ дорба ... нача болми скорбети душею ..."

От Куремсы Галиций князь направился к Батю на Волгу, в его столицу Сарай. Здесь князя встретил человек новгородского князя Ярослава Всеволодовича - отца Александра Невского - Соногур и предупредил о необходимости клясться по языческим обычаям кусту - обряд, унижающий достоинство христианина. К счастью для Даниила, чаша сия его минула. Батый вызвал русского князя и между ними состоялся известный диалог: "Данило, чему еси давно не пришедь? А ныне оже еси пришедь а то добро же. Пьешы ли черное молоко, наше питье, кобылии коумоузъ? ... Досале есмь не пилъ, - ответил Даниил, - нынче же ты велишь - пью. Ты оуже нашъ же, тотаринъ. Пии наше питье..." /21.807/.

Выпив и поклонившись Батю, Даниил пошел поприветствовать великую ханшу Баракчинову.<sup>4</sup> После чего Даниила принесли вино: "Не обыкли пити молока, пии вино" /21.807/.

<sup>4</sup> Баракчинова /Буракчин, Борахджин/ была первой /старшей/ женой великого хана Монгольской империи Угедая /третьего сына Чингисхана/, умершего 11 декабря 1241 г. Однако, после смерти Угедая власть в Каракоруме захватила его вторая жена - Туракина /Торегене/, в результате чего Баракчинова вынуждена была спастись в Сарае, у своего племянника Батю, который враждовал с Туракиной, не признавая ее фактической власти, длившейся пять лет до избрания на курултае в августе 1246 г. великим ханом ее сына Куюка /Гуюка/. Батый, будучи внуком Чингисхана от его первого сына Джучи, то есть, старшим в роду, сам

В принципе, автор отметил проявление уважения к князю Даниилу со стороны татар - угощение молоком с последующей заменой его, из внимания к князю, вином. Но подчеркнул эту деталь автор лишь затем, чтобы высказать свое отношение к "честь татарской": "О злее зла честь татарская! Данилови Романовичу, князю бывшему великому, обладающему Рускою землею, Киевомъ и Володимиромъ и Галичемъ со братомъ си, инеми странами /здесь - областями - А.У./, ныне сидить на колену и холопомъ называется! И дани хотять, живота не чають. И грозы приходить". /21.807-808/.

Обилие приведенных в повести подробностей действительно дает возможность видеть в авторе участника поездки. Точно им указана дата прибытия князя Даниила в Киев - в день праздника святого Дмитрия Солунского - 26.X.1245 г.. Подробно описано пребывание князя в Киеве, с указанием даже такой детали, как "изиде из монастыря въ лодьи". По имени назван приходивший к Даниилу человек князя Ярослава - Соногур. Точно передан его разговор с Даниилом Романовичем и начальная

---

претендовал на великоханскую власть в Каракоруме, и поэтому не принес присягу Куюку, который даже выступил в 1248 г. против Батю, но умер в походе /1.39. прим.1; 1.47. прим.7/. Вражда между Батем и Туракиной-Куюком сказалась, видимо, и на судьбе Ярослава Всеволодовича, который, получив от Батю великокняжеский ярлык на Владимиро-Суздальское княжество, летом 1246 г. поехал утверждать его в Каракорум, и был отравлен 30 августа, вскоре после избрания Куюка, самой Туракиной, не пожелавшей утверждения князя Ярослава, как сарайского ставленника. /20.91/. Забегая вперед, отметим, что Даниил Галицкий, получив ярлык от Батю, не утверждал его в Каракоруме. К этому факту мы еще вернемся ниже.

беседа Галицкого князя и ордынского правителя. Если бы ее запись воспроизводилась со слов Даниила, то он, надо полагать, больше внимания уделил бы самим переговорам с Батыем и их результатам, а не ограничился бы передачей одного диалога при их первой встрече, для целей поездки не главного, но свидетелем которого вполне мог быть сам создатель повести. Автор сообщает и точное количество дней пребывания Даниила Романовича в Орде - 25.

Свидетельством того, что описание было произведено лицом духовным, может служить противопоставление христианской религии языческой /татарской/, с соответствующим осуждением ее "скверной прелести", акцентированием внимания на передаче внутренних переживаний христианина, вынужденного соблюдать языческие обычаи и, тем самым, предавать свою веру. Кстати, это самый насыщенный христианской идеологией рассказ из всего "Летописца".

Автор обращает внимание, что Даниил Романович отправляется в поездку "помолившись Богу" и на праздник Дмитрия Солунского призжает в Киев, где посещает Выдубицкий монастырь, просит монашескую братию и игумена молиться за него. Подчеркивается получение Даниилом милости Божьей - заступничества во время поездки: "... избавлень бысть Богомъ и злого их бешения и худешства". И только в результате покровительства Божьего вернулся невредим в землю свою.

Автор подчеркивает уважительное отношение князя Даниила к духовенству, его христианскую добродетель: Даниил отправляется в трудный путь "падь пред архистратигомъ Михайломъ".

Да и сам автор не меньше князя был потрясен увиденным. Сам глубоко пережил эту уникальную достоинство поездку в Орду, вспомнил в трудную годину убиенных Михаила и Федора Черниговских, которые "венець прияста мученически", и описал не столько чувства князя, сколько свои собственные, и выразил свое собственное отношение к увиденному и пережитому.

Для нас очень важен итог поездки: "Бывшоу же князю оу них днии 20 и 5, отпушенъ бысть, и пороучена бысть земля его емоу, иже беаху с нимъ" /21.808/.

Существует несколько переводов этой фразы:

"Пробыл князь у них двадцать пять дней, был отпушен, и поручена была ему земля, которая у него была." /18.315/.

"Пробыл князь у них двадцать пять дней, был отпушен, и поручена была ему его земля, которая была у него" /3.277/.

"Пробув же князь у них днів двадцать і п'ять, /а тоді/ одпущений був /із тими/, що були з ним, і поручена була земля його йому" /1.47; 10.406/.

Как можно заметить из разночтений, перевод конца фразы не точен. "Беаху с нимъ" точнее переводится как "была /был/ с ним". Но Даниил не мог взять с собою свою землю. Весь смысл концовки заключен в прилагательном "иже". "Словарь русского языка XI-XVII вв" предлагает два перевода этого слова. Один из них и использовали переводчики - "который /которая". Второй перевод гласит: "иже" - "тот, кто". Словарь приводит даже наше словосочетание "иже с нимъ" - "который с ним" /26.2.90/, то есть, интересующий нас конец фразы переводится дословно "тот, кто был с ним", а в контексте - "и поручена была его земля ему /т.е. князю Даниилу/ и тому, кто был с ним".

Но кто мог претендовать на Галицко-Воыльские земли наравне с князем Даниилом Романовичем? И кому они могли быть поручены именно во время этой поездки? Брату Васильку Романовичу, князю Воыльскому? Но как свидетельствует "Летописец" Василько Романович в Орду не ездил, а наоборот встречал своего брата по возвращении. Тогда кому же? И почему автор первой редакции "Летописца" сохранил его инкогнито?

Чтобы получить ответы на эти вопросы нам необходимо вернуться в Киевскую и Галицкую Русь на несколько лет назад.

В 1237 г. из Византии прибыл новый митрополит Киевский и всея

Руси Иосиф, судьба которого быстро затерялась в трагической судьбе Руси. После разрушения в 1240 г. монголо-татарами Киева, о нем отсутствуют какие-либо известия. Скорее всего, незадолго до этого он покинул Русь, и с 1240 г. митрополичья кафедра была свободной.

К этому времени Даниил Галицкий был, пожалуй, одним из самых могущественных русских князей, "державшим" через своего тысяцкого Демьяна Киев. Выдвижение новых церковных иерархов, видимо, не обходилось без его согласия. Об этом свидетельствует факт смещения Даниилом Угровского епископа Иоасафа, самовольно захватившего освободившийся в 1240 г. митрополичий престол, и перенесение епископии из Угровска в новую столицу Галицко-Волынского княжества Холм.

Перенесение епископской кафедры в Холм и назначение нового епископа Ивана произошло в 1241 году, после возвращения Даниила из поездки в Венгрию и Польшу.

В следующем 1242 г., услышав о возвращении из Венгрии Батия, Даниил уезжает из Холма к своему брату Васильку во Владимир "поима с собою Коурила митрополита"/2I.794/. Это первое упоминание имени нового русского митрополита. Избрание кандидата на митрополичий пост произошло, стало быть, до возвращения Батия из Европы, то есть не позднее первой половины 1242 года. Однако, как свидетельствует "Летописец", на утверждение в должности патриархом Кирилл отправился только спустя 4 года - осенью-зимой 1246 г., после возвращения Даниила Романовича из Орды: "Коурилъ бо митрополитъ идяше посланъ Даниломъ ... на поставление митрополъе Роускомъ"/2I.809/.

Почему тогда Кирилл назван митрополитом ранее, чем был поставлен в Никее? Это единственный, отмеченный в истории русской церкви случай. Два предыдущих митрополита из русских - Иларион в 1051 г. и Климент Смолятич в 1146 г. названы митрополитами только после поставления их собором русских епископов, кстати, без упоминания об их патриаршем

утверждении. Случай же с Кириллом совершенно иной. Его назвали митрополитом задолго до поставления патриархом.

Задержка в официальном поставлении русского митрополита вывана конечно же, не только отсутствием в 1240-1243 годах в Византии патриарха, но и событиями в самой Руси: уже упомянутым выше противоборством Черниговского князя Михаила Всеволодовича и Даниила Романовича, князя Галицкого, причем не только военным, но и церковно-политическим. И здесь на память сразу приходят сообщения "Летописца" под 1241 годом о поддержке Ростислава Михайловича галицким и перемышльским епископами в борьбе с Даниилом Романовичем, в последствии поплатившимися за это кафедрами.

После неожиданного освобождения митрополичьей кафедры, князь Михаил назвал "архиепископом Руси" своего ставленника - игумена Киевского монастыря Спаса на Берестове Петра Акеровича /здесь необходимо напомнить, что до Даниила и после него Киев находился во владении Михаила Черниговского, не считая кратковременных захватов его другими князьями/. Нового "митрополита" не признают во Владимиро-Суздальской Руси и Галицких землях.

В это же время разгорелась борьба этих двух князей за поддержку в Европе. Михаил Всеволодович отправляет Петра Акеровича к папе Иннокентию IV с докладом о монголо-татарах, с которым тот и выступил в Лионе 24 июня 1245 года /19.59/. А связь с западными государствами укрепляет браком сына Ростислава с Анной, дочерью венгерского короля Белы IV.

Видимо, в то же время и князь Даниил называет своего митрополита, а фактически, только кандидата в митрополиты, но поступает осторожнее противника: посылает кандидата на официальное утверждение к греческому патриарху Мануилу II только после получения разрешения на его поставление от Батия.

Кто из них раньше выдвинул своего "митрополита" сказать трудно.

Михаил Черниговский мог это сделать в промежутке между 1241 и 1245 годами, то есть практически в то же время, что и Даниил Галицкий. Называя митрополитом Кирилла в "Летописце" под 1242 г. автор, возможно, хотел подчеркнуть его "старшинство", то есть его приоритет перед Петром Акеровичем, хотя о последнем тактично умалчивает.

В 1249 г. /2.5/ или 1250 г. /19.271/ Кирилл, утвержденный на Киевскую митрополию, возвращается на Русь.

Мы столько внимания уделили митрополиту Кириллу, что возникает вполне закономерный вопрос, какое же отношение он имеет к созданию "Летописца Даниила Галицкого"? Это тем более необходимо выяснить, поскольку и Д.С.Лихачев /II.50-52; 12.263-266; 13.86/, и В.Т.Пашуто /19.83,91/, и О.П.Лихачева /18.565/ предполагают его участие в создании жизнеописания Даниила Галицкого.

Для этого обратимся к тексту "Летописца", к тем его сообщениям, которые имеют непосредственное отношение к Кириллу.

В уже упоминаемой заметке о смещении Даниилом самовольно занявшего митрополичий престол Иоасафа ничего не говорится о новом кандидате в митрополиты. Скорее всего, в это время /т.е. в 1241 г./ он еще не был определен.

Впервые "Летописец" называет Кирилла митрополитом в описании событий весны 1242 года / по "Летописцу" - 1243 г./, когда Батый возвращался из похода в Европу. Это повествование тесно примыкает к предыдущему, в котором так же фигурирует Кирилл, но в качестве печатника, посланного князем Даниилом в Бакоту "исписать грабительства нечестивых бояр", что имело место осенью 1241 г..

Тождество Кирилла-печатника и Кирилла-митрополита не вызывало сомнения у историка русской церкви - Филарета /28.105-106/, но в этом сомневался другой историк - Е.Голубинский /2.4-5, прим.2/. В митрополите бывшего печатника видели и М.Д.Приселков /24.104/ и Д.С.Лихачев /II.50/. Однако эти мнения не были подтверждены должным

доказательствам.

Прежде всего, следует выяснить, кто такой "печатник" и круг его обязанностей.

Академик АН УССР И.П.Крипьякевич пишет: "Эта должность неизвестна в других княжествах Руси, но распространена в Западной Европе... Печатник хранил княжескую печать, использовал ее в княжеских документах, так, как это делали западные канцлеры ... Печатник, очевидно, также составлял текст грамот или руководил его составлением" /7.128/. Например, в смоленской грамоте 1284 г., заверенной печатью, отмечено: "Моисей князь печатник Федоров печатал". По мнению Ю.А.Лимонова, "печатник, подобно дворецкому /"дворскому"/, чашнику, меченосе, постельничьему, входил в дружину и был дворянином, причем наиболее приближенным к князю /подчеркнуто мной - А.У./" /9.163/. Иначе говоря, описывая "грабительства нечестивых бояр", Кирилл выполнял свою прелюбую функцию печатника.

Наличие "европейской" должности в княжеском аппарате, как, впрочем, и коронация Даниила, может свидетельствовать об определенной ориентации Галицкого княжества на Западную Европу и Византию, с которой, уместно напомнить, была непосредственная граница по Дунаю, дружеские и родственные отношения. Мать Даниила Галицкого - княгиня Анна - была дочерью византийского императора Исаака II Ангела /10.368/, так что порядки императорского дома Даниилу Галицкому хорошо были известны.

Канцлерами, или печатниками, в Византии были лица духовные /11.50/. Эта практика, видимо, утвердилась и на Руси. Во всяком случае, спустя столетие, печатником при Дмитрии Ивановиче Донском был его духовный отец - коломенский священник Митяй, кстати, рекомендованный князем в 1376 г. на пост митрополита. А уже в XV-XVI столетиях должность печатника прочно вошла в обиход Московского государства. Важно и то, что печатники не только прикладывали печать к документам,

но и возглавляли царский архив /30.152/. Не исключено, что княжеский архив Даниила Галицкого находился также в ведении печатника Кирилла. Во всяком случае, автор "Летописца" знал и использовал многие княжеские документы.

То, что печатник Кирилл был лицом духовным, в должной степени может свидетельствовать его поведение в Бакоте /отмечено еще Д.С.Лихачевым /II.50//.

Кирилл уже был в Бакоте, когда к городу подошел Ростислав Михайлович. Произошло их столкновение у ворот. Ростислав отступил, желая словом решить дело: "хотяше премолвити его словеса многыми" /21.791/. Но Кирилл достойно отвечал и, увидев, что не повлиял на черниговского княжича, вышел с пешими воинами. Ростислав, без военного столкновения, ушел прочь.

Отмеченная "Летописцем" заслуга Кирилла состоит в том, что он "мудростью и крепостью" /т.е. стойкостью и умом/ удержал Бакоту, но не военной силой. Кстати сказать, Кирилл был послан князем не только "исписати грабительства" бояр, но, прежде всего, "утешити землю". А утешали, как известно, не военные, а лица духовные. К тому же действия Кирилла в осажденном городе очень похожи на действия Владимирского епископа Митрофана, когда город был обложен татарами. "Летописец" об этом писал под 1237 г.

В случае с Кириллом нет, как в эпизодах с воеводами, прямого указания на участие Кирилла в битве. Более того, когда говорится о приходе Кирилла с войсками под Дядьков, осажденный князем Даниилом, подчеркивается как раз обратное. "Даниль же возмъа пленъ много ... поима грады ихъ: Деревичъ ... Дядьковъ. Приде же Коуриль печатникъ князя Данила со тремя тысящами пешецъ и трыими стъ коньникъ, и востасть имъ взяти Дядьковъ градъ" /21.792/. Из сказанного видно, что Дядьков брал сам князь Даниил, а Кирилл только дал возможность взять своему войску город и в руководстве войском при осаде не участвовал.

Взятие города выражалось соответствующей лексикой: "поима", "взя", "прия", "взяша", "приемшоу" и т.д. Например, "Даниль же повеле прис-  
тоупити ко граду /Черторийску/ и взяша градъ ихъ" /21.752/.

Главным действующим лицом при взятии Дядькова остается князь Даниил, он "поима" город. О Кирилле упомянуто мимоходом, но из сказанного вполне ясно, что он не был воеводой. Поэтому-то и любопытно, что "Летописец" указывает только численность того войска, которое привел Кирилл, но ни разу не указана численность воинов ни у кого из бояр, ни даже князей. Можно подумать, что тогдашний читатель, на которого ориентировался "Летописец", хорошо знал, у кого какое войско, и достаточно было назвать воевод, чтобы тем самым указать косвенно и на численность их воинов. Для Кирилла этот поход был не характерен, можно сказать, исключительным, а потому автор и не удержался и подчеркнул значительное количество пришедших с ним воинов. Или же, он специально хотел отметить численность Кириллового войска.

До завершающей первую редакцию "Летописца" повести о поездке Даниила в Орду Кирилл упоминается то как печатник /под 1241 г./, то как митрополит /под 1243 г./, а в ней теряется из виду вообще. Его нет в числе встречающих с Васильком Романовичем вернувшегося из Орды Даниила, хотя позднее, в 1252 г., в сходной ситуации Кирилла встречал возвратившегося из Орды с ярлыком на великое княжение Александра Невского. Не упомянут он и в свите Даниила Галицкого.

Впрочем, вспомним загадочную фразу "Летописца", подводющую итоги поездки Галицко-Волынского князя в Орду, о том, что поручена была "земля его емоу" и тому, кто был с ним. Этим инкогнито мог быть только Кирилл, недавно назначенный, точнее, названный русским митрополитом, которому наравне с князьями поручалась земля Русская. И судя по тому, что уже осенью 1246 г., то есть, вскоре после возвращения, Кирилл отправился на поставление в Никею, он получил на то разрешение ордынского правителя.

Этот вывод не противоречит имевшейся в то время и позднее практике, когда русские епископы и митрополиты отправлялись в Орду за подтверждением своих полномочий. Так, например, преемник Кирилла митрополит Максим "гречинъ", прибывший в 1283 году из Византии, с этой же целью немедленно отправился в Орду: "Того же лета ходиша во Орду къ царю пресвященный Максимъ, митрополитъ Кіевскій и всея Руси, того же лета и прииде из Ордѣ на Русь" /22.161/.

Есть еще одно доказательство, что Кирилл получал из рук Батыей такой документ.

Сохранился более поздний ярлык, полученный Кириллом из рук великого хана Монгольской империи Менгу-Темира в августе 1267 г. В нем имеется важное свидетельство, что и прежние ханы давали ему ярлыки, то есть, всего их было не менее двух. Имена ханов установить не сложно.

Обычно такой ярлык утверждался великим ханом в Каракоруме. Но в то время, когда за ярлыком поехал Даниил, в империи еще не избрали каана, а власть захватила, как мы уже писали выше, вдова Угедея - Туракина, впоследствии передавшая власть своему сыну. Батый, как старший в роду, не признавал их власти. Поэтому ярлыки некоторым русским князьям раздавал сам Батый и не утверждал их ни у Гуюка, ни у наследовавшей ему вдовы Огуль-Гамиш /1248-1251/. Не утверждал в Каракоруме ярлык на свое княжение и Даниил Галицкий.

Кирилл отсутствовал на Руси с конца 1246 г. до 1250 г. По возвращению никаких сношений с Ордой не имел. Это еще раз свидетельствует о том, что ни Гуюк, ни Огуль-Гамиш не могли утвердить или дать какой бы то ни было ему ярлык. Осталось всего два хана, которые могли дать Кириллу ярлыки до 1267 г.. Это - Менгу-Темир, занявший без помощи Батыей в 1252 г. трон каана, и, видимо, давший в том же году второй ярлык Кириллу вместе с ярлыком на великое княжение Александра Невского /вспомним, что Кирилл встречал его по возвращении из Орды

ды/, и сам Батый, к которому и ездил инкогнито Кирилл перед своим поставлением и получил первый ярлык.

В самом последнем исследовании Краткого собрания ханских ярлыков русским митрополитам, проведенном А.И.Плигузовым и А.Л.Хорошкевич, ученые, на основании изученных сохранившихся более поздних ярлыков, начиная с ярлыка Менгу-Темира/Менгу-Тимура/ от 10 августа 1267 г., приходят к выводу, что "нарративная /повествовательная - А.У./ часть сохранившихся ярлыков содержит ... сведения о ... двух по крайней мере ярлыках предшествовавших Менгу-Тимуровому", первый из которых принадлежал Бату /Батю//23.II9/. Тем самым, выводы А.И.Плигузова и А.Л.Хорошкевич совпадают с нашими.

То обстоятельство, что имя Кирилла не упомянуто в повести, свидетельствует об отстаивании автором этой повести интересов Кирилла. Его имя, как имя русского митрополита, пусть пока только и названного, не могло фигурировать рядом с именем галицкого князя, кланяющегося Батю, пьющего татарский кумыс, поддающегося "кудешествам" язычников. Это было бы святотатством, преданием веры христианской. А за нее, ведь, чуть позже пострадали князь Михаил Черниговский и его боярин Федор.

По возвращении Даниила из Орды пришли к нему сваты от венгерского короля Белы. Но галицкие князья, поразмыслив, отправили их обратно ни с чем, не поверив обещаниям Белы, поскольку ранее он не сдержал их. А вслед за послами отправился в Никею через Венгрию Кирилл. Здесь его и уговорил Бела вернуться на Русь, выпросить согласия Даниила на брак его сына Льва с венгерской королевной. Кирилл обещал поспособствовать этому союзу, вернулся домой, уговорил Даниила, причем "Летописец" приводит слова Кирилла, и уже втроем они снова поехали в Венгрию, где и состоялся брак. Даниил вернулся в свою землю, "Летописец" говорит только о его возвращении. Стало быть, Кирилл отправился, как того и хотел, в Никею. Стало быть, заключительная

часть и вся первая редакция "Летописца" заканчивается сообщением об отъезде Кирилла на поставление в Никей. После этого наступил шестнадцатилетний перерыв в описании жизни и деятельности Даниила Романовича Галицкого.

Поскольку "Летописец" дописывался уже в 60-е годы, то напрашивается вывод, что с отъездом Кирилла в Галицком княжестве не осталось автора жизнеописания. Об этом же свидетельствует еще одно очень важное обстоятельство - создание в начале 60-х годов в Северо-Восточной Руси "Жития Александра Невского", настолько близкого авторской манерой изложения к "Летописцу", что дает возможность говорить об одном авторе этих двух произведений.

Как известно, после возвращения в 1250 г. из Никей, то есть после поставления в митрополиты, Кирилл уже не заезжал в Галицкую Русь, а пробыв непродолжительное время в Киеве, уехал во Владимиро-Суздальское княжество к Александру Ярославичу Невскому /2.6; 19.271; 11.51/, очень похожему своими деяниями на молодого Даниила Романовича. Ему так же пришлось бороться за княжеский престол с боярством - новгородским и псковским, отражать нашествие западных соседей - шведских и немецких рыцарей, трижды ездить в Сарай, в ханскую ставку, за ярлыками на княжение и даже противостоять стремлению папы ввести католическое вероисповедание в северо-русских землях.

Даже перечисленные события из жизни Александра Ярославича свидетельствуют о близости жизненных судеб двух древнерусских князей. В 1250 г. митрополит Кирилл был уже в Суздальской земле и венчал брата Александра - великого /тогда/ князя Андрея Ярославича с дочерью Даниила Галицкого. В 1252 г. благословил Невского на поездку в Орду к Батю за ярлыком на великое княжение, торжественно встречал его по возвращению, служил во Владимирском соборе литургию по случаю занятия Александром Ярославичем великокняжеского престола. И, наконец, самолично отпевал его в 1262 году.

По смерти Владимиро-Суздальского князя было написано его "Житие". Еще В.О.Ключевский - один из крупнейших знатоков житийной литературы - назвал "Житие Александра Невского" "исключительным, своеобразным опытом жития, не повторившимся в агиобиографии" /6.67/. А другой исследователь княжеских житий Н.Серебрянский видел в его основе особую светскую повесть о "мужестве" Александра Ярославича /25.200/, но не привел ей аналогий.

Аналогия существует только одна - жизнеописание Даниила Романовича Галицкого, но тогда на "Летописец" смотрели как на летопись и никаких параллелей и сравнений не проводили.

Впервые их сопоставил Д.С.Лихачев, доказав при этом, что оба памятника относятся к жанру княжеских жизнеописаний /12.250,258/.

Для нас очень важны наблюдения и выводы ученого относительно значительной близости этих двух произведений, изложенные в статье "Галицкая литературная традиция в "Житии Александра Невского" /II/.

Роднит оба произведения общая тема - жизнеописание великих князей Александра Ярославича и Даниила Романовича. Как одно, так и другое не содержит летописной сети годов. Сходны литературные приемы в раскрытии той или иной частной темы, скажем, подчеркивание незавидного положения князей, унижающего их достоинство во время пребывания в Орде, напоминанием о былом могуществе и чести их отцов. Роман Мстиславич упомянут в 1250 г. при описании поездки Даниила в Орду: "...его же отец в Роуской земли, иже покори Половецкуюю землю и воева на иные страны все. Сынъ того не приях чести" /21.808/.

В аналогичной ситуации - во время пребывания Александра в Орде - упомянут его отец Ярослав: "... якоже бо по первемъ велицемъ взятъи Тотарьствомъ отецъ его великий князь Ярославъ ... самъ себе не пошале, предасть бо ся самъ за люди своя ... и много пострадавъ за землю отъчины своея... Тако же и сынъ Александръ не остави пути отца своего за люди своя ..." /15.13/.

Кроме того в обоих памятниках содержатся сходные замечания о пространстве молвы об удачных поездках и походах князей. В "Летописце" о возвращении Даниила из Орды говорится: "Бысть же ведома странамъ приходить его всимъ ис татаръ" /21.808-809/. В "Житии" после похода Александра Невского на Псков: "И нача слыти имя его по всемъ странамъ" /18.434/.

Д.С.Лихачев устанавливает и сходство стилей двух произведений "в манере описывать военные действия, битвы, подвиги князя. "Краль чести Римския" в житии Александра идет на него, собрав "силу велику" и наполнив корабли полками, "и поиде в силе велице, пыхая духом ратным. И преиде реку Неву, шатався безумием, посла послы разгордевся ко князю Александру Ярославичю в Новъгород в Великий и рече: Аще можеш ми противитися, уже есмь аде, поплени землю твою". Ср. в Галицкой летописи выступление венгерского короля против Даниила: "Изиде же Бела рикс, рекъмый король Угорьский, в силе тяжьце, рекъмо ему: яко не имать остатися град Галичь, несть кто избавляя и от руку мою".

/II.45/.

Оба памятника тяготеют к точным датам, числам, перечислению имен. /II.46-47/. Любят употреблять одни и те же словосочетания: "милый сын", "острый мечю", "острым копием"; тавтологические сочетания: "победою победы", "многом множеством" /"Летописец"/; "укори укором", "победая непобедим" /"Житие"/.

Д.С.Лихачев проводит достаточное число примеров на употребление подобных словесных оборотов /II.44-49; I2.258-262/.

Кроме того, оба произведения роднит не только стиль, но и знакомство с одним и тем же южнорусским летописным источником и повестью о Девгении Акрите в южнорусском переводе /II.36-44/.

При всей важности замеченных Д.С.Лихачевым параллелей двух произведений, они позволяют ученому придти только к общему выводу относительно единой литературной манеры двух жизнеописаний - галицкой по

своему происхождению, а, стало быть, едином для обоих произведений авторе, но не помогают его установить.

В статье "Галицкая литературная традиция ..." Д.С.Лихачев связывает появление "Жития Александра Невского" с именем Кирилла, полагая, что княжеское жизнеописание создано по заказу митрополита /II.52/. Однако в позднейших работах, в частности, во вступительной статье к третьему выпуску "Памятников литературы Древней Руси", в котором публикуется Галицко-Волынская летопись, он пишет: "Светское "Жизнесписание Даниила Галицкого" послужило образцом для церковного "Жития Александра Невского" ... "Житие ..." было, по-видимому, составлено в том же кругу книжников, ибо "печатник" Даниила - Кирилл - стал митрополитом Кириллом, переехавшим на северо-восток и помогавшим Александру. Он сам, этот Кирилл, или кто-то из его окружения составил оба жизнеописания - и Даниила, и Александра /подчеркнуто мной - А.У./". В этом убеждает множество стилизованных и лексических совпадений" /I8.21./, и ссылается при этом на свою статью "Галицкая литературная традиция...". Чем вызваны такие перемены во взгляде на вопрос - остается неизвестным. Не обоснованы они и в самой поздней монографии "Великий путь", почти-что дословно повторяющей упомянутую вступительную статью /I3.86/.

Очевидно, что это уже окончательный вывод ученого, заключающий серию его исследований по данной проблеме. Однако, Д.С.Лихачев никак не объяснил, как могло случиться, что жизнеописание Даниила, которое, по мнению ученого "прервалось до его /Даниила - А.У./ смерти в 1264 году - где-то около 1255-56 годов" /I8.20/ и составлялось в Холме, может принадлежать перу Кирилла, уже пять или шесть лет находящемуся в Суздальской земле?

Подобное противоречие невозможно объяснить простой оплошностью ученого, ведь обоснование этих двух положений - времени написания "Летописца" и причастность к нему Кирилла - приводятся в главе

крупнейших по этой теме работах /II;I2/. Несомненно, здесь сказалось не критическое отношение к исследованию Л.В.Черепнина, расчеты которого принял Д.С.Лихачев, не проверив.

В то же время сама гипотеза строится на конструктивном основании: обращено внимание на галицкое происхождение Кирилла и его пребывание в Суздальской земле именно тогда, когда там было написано "Житие Александра Невского".

Однако, конкретно причастность Кирилла к произведениям не определена, поэтому к выводу Д.С.Лихачева об авторстве Кирилла пока можно относиться только как к предположению.

Наиболее ценными остаются наблюдения Д.С.Лихачева над сходством стилей двух произведений, давшее возможность поставить вопрос об их одном авторе. Причем сопоставительный ряд можно продолжить.

Оба автора строят повествование следуя основным жизненным вехам героев, опираясь при этом как на собственные наблюдения, так и на воспоминания и рассказы участников событий и князей. Для "Летописца" такие примеры приведены В.Т.Пашуто /I9.68-92/, для "Жития" укажем сами: "Сиже вся слышах от господина своего ... Олександра и от инехъ, иже в то время обретошася и в той сечи" /I8.430/. Или в другом месте: "Се же слышах от самовидца, и же рече ми ..." /I8.434/.

Важно отметить, что в обоих памятниках одинаково использован заимствованный материал: в значительной степени он приходится на ранние периоды жизни князей. В "Летописце" - до середины 20-х годов, на тот период, который автор не мог знать по своему возрасту; а в "Житии" - до начала 1250-х годов. Последнее обстоятельство для нас особенно важно. Ведь если события в "Житии Александра Невского" до 50-х годов передаются со ссылкой на свидетелей в авторском пересказе, а после 1250 года уже в изложении очевидца, то, следовательно, автор появился в окружении Александра Невского после 1250 года. Да и он сам говорит об этом в начале своего труда: "Азъ худый и многогрешный,

...покупаюся писати житие святого князя Александра, сына Ярославля  
 ... понеже слышах от отец своихъ и самовидецъ есмь възраста его,  
 радъ бых исповедать святое и честное и славное житие его" /16.426/.  
 Следовательно, автор не был свидетелем детских лет Александра, а  
 стал очевидцем зрелых лет его жизни, судя по собственному его сочи-  
 нению, с тридцатилетнего возраста /Александр Ярославич родился в 1220  
 году/.

Примечательно еще одно замечание автора в приведенной выше цита-  
 те, где он говорит, что рассказы об Александре Невском "слышах от  
 отец своихъ". Здесь, конечно же, имеются в виду отцы духовные - свя-  
 щенники. Подобное выражение было в обиходе русской православной цер-  
 кви. Его употребил и митрополит Иларион в "Слове о Законе и Благода-  
 ти" в обращении к Ярославу Мудрому: "Ты же съ новыми отци нашими епи-  
 скопы снимаяся часто"/17.73/. Сохранилось выражение и в XVI в.: "...  
 древле бывшая знамения и чудеса отцемъ Кирилломъ списана прежними  
 отцы" /5.320/.

Но кто мог назвать духовных отцов "своими", кроме высшего цер-  
 ковного иерарха и князя? Поскольку князь в данном случае не в счет,  
 остается митрополит Кирилл.

Следовательно, авторские слова в начале "Жития Александра Невс-  
 кого", скорее всего, принадлежат митрополиту Кириллу, впрочем, как  
 и все произведение в целом: поскольку приехал во Владимиро-Суздаль-  
 скую Русь он только в 1250 году, то не мог наблюдать детских лет  
 Александра Ярославича, о чем сам и засвидетельствовал.

Пока это предварительный вывод. Он не противоречит заключению  
 Д.С.Лихачева об едином авторе "Летописца" и "Жития", но требует од-  
 но важное уточнение: не всего "Летописца", а только его первой редак-  
 ции, законченной в начале 1247 года /по "Летописцу" - 1250 г./.

При сопоставлении стилей двух княжеских жизнеописаний Д.С.Ли-

хачев приводит примеры, которые хронологически не выходят за 1250 г., то есть той части "Летописца", которая соответствует выделенной нами его первой редакции. Исключение составляют две параллели из последнего абзаца статьи под 1252 г. /Д.С.Лихачев ошибочно отнес концовку повествования о походе Даниила и Василька на ятвягов к 1251 г., и поэтому развел два примера по 1251 и 1252 годам, на самом же деле они стоят рядом и принадлежат концовке статьи под 1252 г./ к "Слову о гибели земли Русской" и "Житию Александра Невского" об устрешении половецкими матерями своих детей походом русских князей.

Поскольку эта часть "Летописца" была написана уже после смерти Даниила Галицкого, то есть после 1264 г., и, стало быть, после написания и "Слова о гибели", и "Жития Александра Невского", то здесь речь может идти уже об обратном влиянии этих двух сочинений на вторую редакцию "Летописца", тем более, что имеется и другая параллель между "Житием Александра Невского" и уже Холмской летописью под 1288 г. /II.48/. Следовательно, и по исследованию Д.С.Лихачева, роднит "Летописец" с "Житием Александра Невского" первая редакция "Летописца". А это может служить веским доводом в доказательстве принадлежности первой редакции "Летописца" и "Жития Александра Невского" перу одного автора, не исключено - Кирилла.

Стало быть, действительно, с отъездом Кирилла из Галицкого княжества в нем не осталось автора "Летописца" и именно этим отъездом вызван шестнадцатилетний перерыв в работе над ним. И если в "Житии Александра Невского" имеются косвенные указания на причастность к нему Кирилла, то они могут быть, если оба произведения принадлежат перу одного автора, и в "Летописце".

Вернемся к его тексту и более внимательно изучим тот отрезок, в котором неоднократно упоминается Кирилл. Начнем с подробного рассмотрения хронологии рассказа о войне Черниговского князя Михаила Всеволодовича и его сына Ростислава с Даниилом и Васильком Романо-

вичами. В нем-то и упоминается печатник Кирилл, направленный Даниилом Галицким в Бакоту, захваченную Ростиславом. Эти события произошли в конце 1241 года. Уйдя из-под Бакоты, уступив ее Кириллу, Ростислав пошел на Галич, поскольку Даниил находился со своим войском в Балаховской земле. Узнав об этом, Даниил и Василько собрали войско и выступили на Ростислава. Это уже было в начале 1242 года, по весне /1.42-44/. Ростислав бежал и наткнулся на возвращающихся из похода в Европу татар. Они окончательно растрепали его войско, и Ростислав удалился в Венгрию.

Даниил Романович, узнав о том, не стал преследовать Ростислава, но отправился навести порядок в Галицкой земле, в частности, в Бакоте и Калиусе, и вернулся в Холм. Василько поехал во Владимир.

Все это - события весны 1242 года.

В Холм к Даниилу пришла новая весть о татарах: "Данилоу же боудущоу во Холме, прибеже к немуу Половчинъ его именемъ Актаи, рекы, яко Батый воротился есть изю Оугоръ и отрядил есть на тя два богатыря возискати тебе: Мангымана и Балаа. Даниль же затворивъ Холмъ еха ко братоу си Василкови, пойма с собою Коурила митрополита." /21.794/. Происходило это в конце весны 1242 года.

Обращает на себя внимание, что между поездкой Кирилла-печатника в Бакоту и сообщением о Кирилле-митрополите прошло очень мало времени - несколько месяцев: с конца 1241 - начала 1242 г. по конец весны 1242 г.

Следующие сообщения "Летописца" касаются уже событий 1244 года. Они повествуют о неудачной поездке Михаила Черниговского в 1244 г. в Венгрию, где "король же Оугорьский и сынъ его Ростиславъ чести емоу не створиста" /21.795/. Он возвращается в Чернигов и спустя время отправляется к Батю, где и погибает мученической смертью 20.IX.1246 г.

Что же касается Даниила и Василька Романовичей, то автор сообщает о двух походах братьев зимой 1244 г. на польского князя Болеслава, предпринятых из Владимира. А уже о третьем походе 1244 года на Люблин сообщается, что князья отправились из Холма.

В дальнейшем, то есть после 1244 г., Холм постоянно находится в поле зрения автора, будь то описание войны с Литвой, или Ростиславом, или иное какое-либо сообщение. Стало быть, в довольно цельном освещении событий 1238-1246 годов отсутствуют известия из Холма со второй половины 1242 г. до 1244 г. Их заменяют владимирские. Это наводит на мысль, что во время отсутствия Даниила в Холме со второй половины 1242 года по 1244 год сведения для его жизнеописания в Холме не регистрировались, но регистрировались во Владимире. То есть, автор жизнеописания Даниила покинул Холм вместе с князем, в противном случае Холм, как столица Галицкого княжества, не выпал бы из-под его внимания, это не в практике "Летописца". Но как свидетельствует "Летописец", князь Даниил покинул весной 1242 г. Холм вместе с названным митрополитом Кириллом.

Таким образом получается, что когда Кирилл на полтора года выехал из Холма во Владимир, в "Летописец" попали только владимирские сведения, и красноречиво отсутствуют холмские. На память приходит отъезд Кирилла из Галицкой земли, который совпал с прекращением работы над "Летописцем". Случайны ли эти совпадения?

Конечно же, можно предположить, что рассказы о двух походах из Владимира автор мог услышать и от самого Даниила Романовича, и в таком случае нельзя считать поездку Кирилла с Даниилом во Владимир, как свидетельство причастности Кирилла к составлению "Летописца". Однако это предположение кажется менее основательным. Ведь если посмотреть на описание взаимоотношений галицких и черниговских князей в начале 40-х годов, то значительное место в них занимает рассказ о поездке печатника Кирилла в Бакоту, с указанием подробностей,

позволяющих видеть в авторе очевидца: противники неожиданно сталкиваются у ворот города, Ростислав "отстоупився, хотяше премолвити ... словеси" Кирилла, "Коуриль же отвеща емоу", далее приводятся слова печатника, но увидев, что Ростислав "не послуша его", Кирилл "изиниде" на него "со пещи". Последнее уточнение, что Кирилл вышел с пешими воинами, хотя у него было и триста конных воинов, о чем, кстати, сообщается далее, свидетельствует о хорошем знании автором обстоятельств экспедиции Кирилла в Бакоту. /21.791-792/

Параллельное упоминание действий Даниила - это стремление восстановить правдивое течение событий, но повествование не имеет подробностей, тяготеет к общим формулировкам: "...Даниль...оустремися на не, грады ихъ огневи предасть..." Названия этих городов, однако, не приводятся, что вообще-то не характерно для "Летописца", и, говоря далее о пленении Даниилом ряда городов, автор перечисляет их, а последним в их ряду назван Дядьков, и сразу же сообщается о приходе к нему Кирилла и точное число воинов с ним и т.д., и опять появляются подробности /21.792/.

В таком случае получается, что автор-очевидец находился там, где был Кирилл, и повествование о Кирилле заметно доминирует над повествованием /в то время/ о князе Данииле. Важно отметить, что в этом большом повествовании нет и холмских известий, то есть, в отсутствие Кирилла записи в Холме не велись.

Существенна и еще одна деталь из этого рассказа. Кирилл в прениях с Ростиславом под Бакотой чуть ли не дословно повторяет авторский текст "Летописца" под 1238 годом: "Се ли твори возмездье оуѣма своима воз добродееанье! Не помниши ли ся, яко король Оугорьский изгналь тя бе и земле съ отцьмъ ти? Како ты восприаста огосподина моя, оуя твоя, отча ти во величи чести держаста, и Киевъ обечаста, тебе Лоуческъ вдаста, и мать твою и сестроу свою изъ Ярославлю роукоу изъяста и отцю ти вдаста"/21.791/. Сравним эти слова Кирил-

да с авторским текстом под 1238 годом: "Король /венгерский - А.У./ же не вдасть дѣвки своей Ростиславу и погна прочь... Даниль же и Василко не помянуста зла, вѣдаста емоу сестроу и приведоста его из Ляховъ ... обеща емоу Киевъ Михайлови, а сынови его Ростиславу вѣдасть Лоуческъ" /21.783/.

Не свидетельствует ли близость приведенных отрывков, что написаны они одним лицом - Кириллом?

Исследования владими́ро-суздальского летописания XIII века привели Ю.А.Лимонова к выводу, что составитель Владимирской великокняжеской летописи 1252 года /личного свода Александра Ярославича/ использовал южно-русский источник, доведенный до 1246 года /включительно/, и заканчивающийся сообщением о гибели Михаила Черниговского. В него входили известия о княжении Мстислава Удалого в Галиче, о войне Михаила Черниговского с Даниилом Галицким и т.д., но отсутствовали сообщения о галицких событиях конца 40-50 годов /8.167-173/, то есть, судя по хронологическим рамкам и описываемым событиям, его состав соответствовал первой редакции "Летописца".

Владимирская летопись велась до 1276 года, но с конца 40-х годов уже не содержала известий по истории Галицкой Руси. В то же время ее исследователи - М.Д.Приселков /24.104/, Ю.А.Лимонов /8.169-170/, Л.Л.Муравьева /16.72/ - отмечают близость летописи к митрополиту Кириллу.

Для нас важны следующие обстоятельства:

1. Во Владимире велось летописание, и летописцы были близки к Кириллу. Не исключено, что летопись составлялась при епископской кафедре /она была восстановлена Кириллом в 1274 г./ и митрополит руководил ее созданием /16.72/.

2. Использование летописцами южно-русского источника, заканчивающегося 1246 годом и идентичного по содержанию "Летописцу" - подтверждает правильность нашей датировки первой редакции "Летописца".

Подведем итог сказанному.

Первая редакция "Летописца" была написана во второй половине 1246 - начале 1247 года, после возвращения Даниила Романовича Галицкого и его печатника Кирилла, избранного митрополитом, из поездки в Орду к Батю за ярлыками на княжение и митрополию.

Работа над ней велась в Холме.

Ряд косвенных данных свидетельствует о причастности Кирилла к ее созданию.

Кирилл был печатником Даниила Галицкого, ведал княжей печатью и архивом, а "Летописец" сохранил многочисленные следы использования документов /19, 72, 73, 79, 91/. Он вел записи по борьбе Даниила с боярством и вполне мог взяться за жизнеописание Галицкого князя.

В одном из рассказов слова автора "Летописца" текстологически очень близки словам Кирилла, сказанным Ростиславу Михайловичу под Бакотой, что дает возможность предположить в авторе Кирилла.

В рассказе о поездке Даниила и Кирилла к Батю в Орду соблюдено инкогнито Кирилла, в чем был очень заинтересован именно Кирилл.

Работа над "Летописцем" прерывается в конце 1246 - начале 1247 годов с отъездом Кирилла из Галицкой Руси и продолжается спустя, как минимум, шестнадцать лет.

В 1250 году Кирилл переезжает после поставления в Никее в митрополиты в Северо-Восточную Русь к Александру Невскому. А владимирский летописец, работая над великокняжеской летописью, использовал в начале 50-х годов южно-русский источник, заканчивающийся 1246 годом. То есть, Кирилл взял с собою именно свой труд, точнее сказать, один из экземпляров, поскольку другой остался у Даниила Галицкого. Если бы автором первой редакции "Летописца" был другой человек, то, несомненно, продолжил бы свою работу и в отсутствие Кирилла в Галицкой земле, хотя бы в те три года, <sup>когда</sup> тот ездил на поставление в Никею.

По смерти Александра Невского создается его "Житие", очень близ-

кое своей литературной манерой "Летописцу". Его автор был приезжим в Суздальской Руси, причем появился там после 1250 г., что соответствует времени появления там Кирилла, который и мог быть носителем галицких литературных традиций.

"Своими отцами" духовенство в "Житии" мог назвать только автор-митрополит.

Предложенная нами атрибуция авторства первой редакции "Летописца" и "Жития Александра Невского" Кириллу и отождествление печатника Кирилла и митрополита Кирилла не согласуется с замечанием Е.Голубинского о том, что "печатник Кирилл представляется нам как человек военный почти одновременно с тем, как избран митрополитом"/2.5/, и на этом основании не может быть признан одним лицом, равно как и с отмеченным церковным историком хорошим знанием военного дела автором "Летописца".

Однако, это противоречие кажущееся. Во-первых, как мы уже отметили выше, "военная деятельность" печатника Кирилла ограничивалась его присутствием при взятии Дядькова, а не руководством осадой, что было бы вполне естественным в том случае, если бы он был воеводой. Но, несомненно, войска ему подчинялись, поскольку он "водасть" им взять город. И это общее руководство войском было, видимо, не случайным, и Кирилл действительно хорошо знал ратное дело.

Были мы уже говорили о значительной ориентации галицких князей в обустройстве своего княжества на Европу, что и закономерно, поскольку и польские, и венгерские и византийские государи состояли в родственных отношениях с домом Романа Мстиславича Галицкого. Отсюда - заимствование должности печатника /канцлера/, принятие королевской короны и титула короля и т.д.

В связи с этим необходимо напомнить, что в Западной Европе был в практике смена меча на крест. Так, шурин венгерского короля Андрея II, Бертольд был баном, воеводой, стал архиепископом, а в 1218г.

даже аквилейским патриархом /I.19/<sup>177</sup>. В традиции польских епископов было участие в военных походах. На это обратил внимание Феодосий Печерский в послании Киевскому князю Изяслану: "... а пискупи их... на войну ходят"/II.171/. Подобная практика, однако, существовала и в Древней Руси. В поход брал священника Борис, идя на половцев в 1015 г. /18.I.284/. К этому ряду можно отнести и поход Кирилла с войском в Бакоту.

Анализ же описания поездки Даниила Романовича в Орду свидетельствует, что автор, хотя и хорошо знал военное дело, но был, скорее всего, человеком духовным. Поскольку одновременное участие двух авторов в работе над первой редакцией "Летописца" исключается /тогда бы не было шестнадцатилетнего перерыва в работе над ним/, значит эти "противоречия" должны быть присущи одному человеку. Как раз в лице Кирилла мы и можем видеть его, так как вначале светская деятельность печатника, а затем духовное подвижничество митрополита, снимают эти противоречия.

В "Текстологии" Д.С.Лихачев заметил, что при атрибуции авторского текста очень важно многообразие данных, подтверждающих авторство. Чем больше их и чем они разноплановей, тем, в совокупности, дают наиболее верный результат /14.337-344/.

Если это положение верно, то по совокупности разноплановых данных автором первой редакции "Летописца" можно считать печатника, а впоследствии митрополита, Кирилла.

Попытаемся опровергнуть этот вывод.

В "Летописце" Кирилл /если он автор/ говорит о себе в третьем лице. В "Житии Александра Невского" - и в первом, и в третьем. Возможно ли такое? Аналогии мне не известны. Правда, заканчивая работу над "Повестью временных лет" игумен Выдубицкого монастыря Сильвестр отметил: "Игумень Силивестръ святаго Михаила написах книги си • Летописецъ, надеяся от Бога милость прияти, при князи Болоди-

мере княжашо ему Кыеве, а мне в то время игуменяшю у святаго Михайла..." /18.I.276/.

Если в завершающей надписи возможно грамматическое сочетание третьего и первого лица, то почему оно не возможно в самом тексте?

Ежели предположить, что автором первой редакции "Летописца" был не митрополит Кирилл, тогда нужно признать, что автор был человеком очень близким Кириллу, и, скорее всего, его подчиненным. Иначе нельзя объяснить ни умалчание имени Кирилла при описании поездки Даниила в Орду, ни подробное изложение поездки Кирилла в Бакоту. Но в таком случае нужно признать, что Кирилл постоянно брал его с собой и на поставление в Никею, и в Северо-Восточную Русь, и даже покидая Холм, и что тот был в здравии после работы над "Летописцем" еще минимум шестнадцать лет, поскольку после 1262 года создал жизнеописание Александра Невского. Конечно, могло быть и так, но доказательств этому у нас нет.

И как объяснить, исходя из положения, что автор — близкое Кириллу лицо, его выражение в "Житии Александра Невского" "понеже слышах от отец своих" — понятное только в устах митрополита? И как объяснить в "Летописце" близость именно словам Кирилла, сказанным Ростиславу, слов автора, намного их предвосхитивших, а не повторивших?

При сопоставлении всех "за" авторство Кирилла и всех "против", некоторый перевес имеют "за". Не исключено, конечно, что в дальнейшем выявится контраргумент, который сможет поставить под сомнение авторство Кирилла. Но, как бы там ни было, уже сейчас, думается, есть все основания назвать первую редакцию "Летописца" Кирилловой, уже хотя бы потому, что она отражала не в последнюю очередь его интересы, да и написана была не без его участия.

- <sup>1</sup> Галицько-Волинський літопис // Жовтень. 1982. № 7.
- <sup>2</sup> Голубинский Е. Митрополит всея России Кирилл III /первый после нашествия монголов/. - Сергиев Посад, 1894.
- <sup>3</sup> Древнерусские летописи. - М., 1936.
- <sup>4</sup> Яданов И. Русский былевой эпос. Исследования и материалы. - СПб., 1895.
- <sup>5</sup> Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. - М., 1871.
- <sup>6</sup> В.О.Ключевский, биографический очерк, речи и пр. - М., 1914.
- <sup>7</sup> Крип'якевич І.П. Галицько-Волинське князівство. - К., 1984.
- <sup>8</sup> Лимонов Ю.А. Летописание Владимиро-Суздальской Руси. - Л., 1967.
- <sup>9</sup> Лимонов Ю.А. Владимиро-Суздальская Русь. - Л., 1987.
- <sup>10</sup> Літопис Руський. - К., 1989.
- <sup>11</sup> Лихачев Д.С. Галицкая литературная традиция в Житии Александра Невского// ТОДРЛ. - М.; Л., 1947.Т.5.
- <sup>12</sup> Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. - М.; Л., 1947.
- <sup>13</sup> Лихачев Д.С. Великий путь. - М., 1987.
- <sup>14</sup> Лихачев Д.С. Текстология. - Л., 1983.
- <sup>15</sup> Мансикка В. Житие Александра Невского. Разбор редакций и текст. СПб., 1913.
- <sup>16</sup> Муравьева Л.Л. Летописание Северо-Восточной Руси конца XIII - начала XV века. - М., 1983.
- <sup>17</sup> Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. - СПб., 1894. Вып. I.

- 18 Памятники литературы Древней Руси. XI-начало XII века. Вып. I.- М., 1978; XII век. Вып. 3.- М., 1981.
- 19 Пашуто В.Т. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. - М., 1950.
- 20 Пашуто В.Т. Александр Невский. - М., 1974.
- 21 ПСРЛ. - СПб., 1908. Т.2: Ипатьевская летопись. Указываются столбцы.
- 22 ПСРЛ. - М., 1965. Т.10: Патриаршая или Никоновская летопись. Указываются страницы.
- 23 Плигузов А.И., Хорошкевич А.Л. Отношение русской церкви к антиордынской борьбе в XII - XV веках /по материалам Краткого собрания ханских ярлыков русским митрополитам/. //Вопросы научного атеизма. - М., 1988.
- 24 Приселков М.Д. История русского летописания XI-XV веков. - Л., 1940.
- 25 Серебрянский Н. Древне-русские княжеские жития/Обзор редакций и тексты/. М., 1915.
- 26 Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 2. - М., 1975; Вып.6 - М., 1979.
- 27 Ужанков А.Н. "Летописец Даниила Галицкого": редакции, время создания // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник I. XI-XVI века. - М., 1989.
- 28 [Филарет] История Русской церкви. Период второй, монгольский, от опустошения России до разделения митрополии. - М., 1848.
- 29 Черепнин Л.В. Летописец Даниила Галицкого // Исторические записки. 1941. № 12.
- 30 Шмидт С.О. Российское государство в середине XVI столетия. - М., 1984.

# БИБЛЕЙСКИЕ ТЕКСТЫ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ДРЕВНЕРУССКОЙ РУССКИХ ПРОПОВЕДНИКОВ /К ПОСТАВКЕ ПРОБЛЕМ/.

При обращении к текстам древнерусской литературы домонгольского периода практически всегда встает вопрос, относящийся к области поэтики: как соотносятся каноничность и индивидуальность, как связаны оригинальность и художественность. Этот период дав. древнерусской литературе высокие образцы искусства слова, прежде всего в жанре проповеди. Произведения митрополита Киевского Илариона и епископа Туровского Кирилла, разделенные между собой почти столетием, представляют интересный материал для изучения проблем поэтики древнейшей русской оригинальной литературы. Свидетельство тому — большое количество работ о предмете.<sup>1</sup>

К сожалению, современные исследователи не так уж часто связывают между собой эти два имени. А между тем, в поэтике проповедников XI—XII веков можно найти и различия, и много общего.

Исследуя "Слово о законе и благодати" митрополита Илариона, В.Н.Топоров указывает на особенности соотношения "художественности и оригинальности /степени индивидуальности/" в древнерусской литературе. Исследователь отмечает: "... в значительной степени теряя свою относительность, художественность начинает определяться с точки зрения критериев, близких к абсолютным <...>, а оригинальность избирает сферу своего проявления /обнаружения/, с одной стороны, более высокие уровни /например, композиционный/, а с другой, более тонкие и специфические ситуации, своего рода зазоры и неопределенности в монолитной в целом системе канона <...> великие мастера тех эпох, когда существенной была ориентация на канон".

нон, <...> не столько "подтачивали" схему Канона снизу, сколько разрушали и преобразовали ее сверху /в обоих случаях выделено В.И.Толстой: Б.Р./, часто бессознательно, пребывая в уверенности в своей преданности и верности Канону"<sup>2</sup>. Под "разрушением" канона "сверху" в данном случае имеется в виду развитие по пути усложнения некоторых предписаний канона. Эти высказывания общетеоретического характера относятся не только к рассматриваемому В.В.Топоровым памятнику - "Слову о законе и благодати", но и ко всей ораторской прозе старшего периода, в частности, к творчеству Кирилла Туровского. При таком подходе необходимо выделить безусловно обязательные элементы канона и показать, как в использовании их проявляется "послушание", следование традиции, с одной стороны, и авторская самостоятельность с другой.

Одним из неперенных условий существования проповеди являлась ее связь с первоисточниками - Священным Писанием, сочинениями отцов церкви. Функционирование ораторской прозы в рамках обрядового действия и установка на истинность сказанного ставили перед проповедью особые задачи<sup>3</sup> - донести до слушателей слово Божие, показать пастве истинность вероучения. Поэтому и содержательное, и структурное значение библейских и евангельских текстов в произведениях русских проповедников очень велико.

Прежде всего необходимо выяснить, каким образом вводили "чужой" текст в свой русские ораторы. Очень часто цитирование или пересказ Писания никак не отмечался авторами. Причем, стилистически эти отрывки не отличаются от оригинального текста: "Днесь тварь веселиться, свобожается от работы вражьи [Рим. 8.2], и адская врата и веревя потрясошася, и ~~от~~совьския силы ужасошася [Мф. 16.18]... Днесь горы и холми точать сладость; удолия и поля плоды богови приносять..." / К.Т., XII, 411/<sup>4</sup>. Здесь цитаты даны русским про-

поведником в переложении, и стыки между ними и собственно авторскими словами незаметны. Ведь благодаря использованию единоначалия /"днесь"/ в частях риторического периода инкорпорации и авторский текст приобретают стилистическое единство.

Можно привести и примеры точных цитат, незаметно вплетенных в ткань кирилловского произведения: "Наша <sup>х</sup>убо пасха, за ны померсе Христос. Кдѣ ты, смерти, побѣда, кдѣ ти, аде, жало. [I Кор. 15.] Воста бо яко спя господь и въскресе спасая ны." /К.Т., XI, 412/. Такие примеры полной стилистической тождественности "своего" и "чужого" текстов можно найти и в "Слове о законе и благодати": "да хвалимъ его оубо и прославляемъ хвалимааго отъ аггль беспрѣстанны и поклонимся емоу. емоу же поклоняются херувими и серафими. <sup>и</sup>же призря призри на лодѣвоа. и не солъ. ни вѣстникъ. нъ самъ спсѣе ны. [Ис. 63.9] не привидѣниемъ пришеде на землю. но истинно пострадавы за ны плотию и до гроби и съ собою въскрѣсив ны". /М.И., 78, л. 168б /; "кто бо великъ яко <sup>б</sup>ъ нашъ ты единъ творяи чюпеса [Пс. 76.15] положи законъ на предуготование истинѣ и блдти." /М.И., 79, л. 169а/.<sup>5</sup>

Но несмотря на такую стилистическую совместимость текстов, древнерусские авторы нередко указывают источники цитат или реминисценций<sup>6</sup>. Причем, если указания на источник у Кирилла Туровского, вероятно, подчинены просветительскому пафосу его произведений, написанных "младых ради и неразоумных" /К.Т., XI, 360/ и "успеха ради простейших" /К.Т., XII, 346/ и ориентированы на освоение слушателями<sup>7</sup>, то желание Илариона сослаться на первоисточник подчинено другой художественной задаче. Проповедник XI века, пишущий /противоположность своему последователю/ "ни къ невѣдущимъ", "нъ прѣзлѣха насытышемся сладости книжны" /М.И., 79, л. 169б /,

постоянно указывает лишь на книги пророков: "по пророчеству исаину" /м.и., 83, л. 174а /, "яко же проркъ малахиа речъ" /м.и., 88, л. 180б /, "яко же речъ исаиа" /м.и., 89, л. 181б/, "по пророчеству" /м.и., 89, л. 181б/, "по пророчеству иосиону" /м.и., 89, л. 182а/, "и събысться о насъ языцѣх реченое" /м.и., 90, л. 183а/. Такое введение в свой текст библейских цитат подчеркивает саму тему пророчества, через которую проявляется взаимосвязь Ветхого Завета /закона/ и Нового Завета /благодати/, чему посвящено все произведение.

Использование текстов Писания подчинено в целом раскрытию основной идеи произведения – это характерно для таких мастеров ораторского искусства, как Иларион и Кирилл.<sup>8</sup>

Например, можно проследить, как с помощью цитат раскрывает Кирилл Туровский тему Вознесения Господня в соответствующем Слове в 6-ю неделю по Пасхе. В этом Слове заявлено сразу несколько опорных моментов, на которых держится вся его композиция: прежде всего само Вознесение, описание ликования и соединение в едином порыве небес и земли: "Небеса веселятся своя украшающе свѣтила, да благословяться от своего творца съ плътию сквозѣ тѣх врата на облацѣхъ възносіма. Земля радується видяци на себе бога явьствѣно ходяща и вся тварь красується от Елвоньскыя горы просвѣщаема." /К.Т., ХУ, 341 /. И далее все три подтемы находят развитие в цитатах из Псалтири, оформленных как риторические восклицания, которые произносят друг за другом все участники действия. С помощью библейских текстов Кирилл Туровский варьирует и повторяет тему, не надоедая слушателю, а создавая у него впечатление многоголосия, как бы мы сейчас сказали, стереофонического эффекта, тем самым повышая эмоциональное напряжение своего повествования:

"Свѣтитъ бо ся Олеон, яко солнце, свѣтыхъ чинъ съ Христыи на  
 собоѣ имѣя. И за оны громы и мѣлния пророчѣстии слышася гласъ,  
 яже радостно ликъствуютъ, глаголюще: Възнесися силою твоею,  
 боже! Поем и въспоем силу твою! [Пс. 2.14] Ангели вся поу-  
 щаютъ, глаголюще: Въскликните богу вся земли! Пойте же имени его!  
 [Пс. 65.1-2] Патриарси начинаютъ пѣснь: Се богъ нашъ возносится,  
 смиливъ обою въ едино и связкуивъ земли с небесными! [Еф. 1.10]  
 Преподобнии възглашаютъ: Възнесися на небеса, боже! По всемъ зем-  
ли слава твоя! [Пс. 56.6. илх пс. 107.6] Праведнии велегласуютъ:  
Възнесися, судая земли [Пс. 93.2], да и мы в свѣтѣ лица твоего,  
 господи, поидем! Давѣд же, аки старейшина ликовъ, уяняя пѣсенны  
 гласы, глаголетъ: Всеи языци всплещете руками, въскликните согу  
 гласомъ радости [Пс. 46.2], да възидеть богъ в въскликовении,  
 господь в гласѣ трубнѣ [Пс. 46.6] Всѣхъ же гласы оконъчиваетъ Давыдъ,  
 глаголя: Кто възиде на небеса Христа съвести? Кто ли сѣлѣе в  
бездну Христа въвести? [Рим. 10.6-7] Нѣ тѣ есть свѣдѣи и пакы  
въшедѣи прѣныше всѣхъ небес [Еф. 6.12]". /К.Т., XV, 342/.

Выборъ цитатъ Кириллом Туровскимъ и ихъ сочетание полностью соответ-  
 ствуетъ основной задаче произнесения Слова — созданию праздничного  
 настроения и толкованию смысла знаменательного события, которому  
 посвящено торжество. Но здѣсь надо учитывать и то, что русский  
 ораторъ не былъ целиком самостоятеленъ в избрании текстовъ Писания.

Многое диктовалось ему богослужебной практикой. Именно поэтому  
 в Слове на Вознесение Кирилл Туровский составилъ цитатный периодъ  
 на основе Псалма избраннаго /из службъ на этотъ праздник/, собра-  
вшего в себя стихи : Пс. 46.2; Пс. 46.6 и Пс. 56.6. Кирилл Туров-  
 ский довелъ цитатный фрагментъ до логического завершения мысли,  
 подбирая тексты такимъ образомъ, чтобы тема была представлена

наиболее исчерпывающе.

Для митрополита Илариона связь и последовательность библейских текстов также были связаны с их служебным назначением. Он начинает большой фрагмент, полностью состоящий из текстов Псалтири, с цитаты Пс. 66.4-5, а затем, продолжая тему, почти целиком цитирует 46-й Псалом /который лег в основу Псалма избранного на Вознесение. Далее цитаты выстраиваются в цепочку. В каждой из них повторяется опорное слово предыдущей и дается тема для следующей: "поите бѹ нашему поите. поите ѿвѣ нашему поите. яко ѿвѣ всєи земли бѣ поите разумно. выѿрися бѣ надъ языки [Пс. 46. 7-9] и всѧ земля да поклонитъ ти ся и поєтъ тобѣ . да поєтъ же имени твоему вышнии [Пс. 65.4] . и хвалите ѣа вси языци и похвалите вси людие [Пс. 116.1] и еще от вѣстоу и до западѣ хвално имѧ гѣ. высоу надъ всѣми языки гѣ надъ небесы слава его [Пс. 112.3-4] по имени твоему бже тако и хвала твоя на конѣхъ земли [Пс. 47.11] оуслыши ны бже спситель нашъ оупование всѣмъ конѣмъ земли и сущимъ въ мори далече [Пс. 64.6] и да познаемъ на земли путь твой и въ всѣхъ языцѣхъ спсєние твое [Пс. 66.3] и ѿвѣ земьстии и вси людие. и вси судии земьскыи юношѣ и двѣ старцы съ юнотами да хвалѧтъ имѧ гѣ [Пс. 148.11-13] ". /м.и., 91, л. 183б-184а/.

Отрывки, состоящие из сходных цитат, библейских текстов, раскрывающих тему восхваления и поклонения Господу, выстроены русскими проповедниками различно. У Кирилла Туровского это - варьирование мотивов, заявленных еще в своем авторском тексте, у митрополита Илариона - цепочка ассоциативных связей, которая возникает как будто сама, помимо воли оратора. Безусловно, эти отличия определяются не только индивидуальной манерой каждого из русских книжников, но и теми возможностями и целями, которые

предоставляет и преследует конкретное произведение. "Навешивание" мысли с помощью цитат Кириллом Туровским служит просветительской задаче, а повествовательный характер его Слова позволяет автору использовать цитаты в качестве прямой речи. В "Слове о законе и благодати" же наибольший интерес представляют связи, между цитатами, где Иларион продолжает мысль, выраженную в стихе, мыслью другого стиха, причем стыковка происходит на общем слове: "да исповѣдася тобѣ љдие бже. да исповѣдася тобѣ љдие вси. да възвеселятся и възраду<sup>т</sup>ся языци [Пс. 66.4-5] и вси языци възплещѣте руками и възкликнѣте бгу гласом радости. яко гъ вышнии и страшенъ. грь великъ по всемъ землям [Пс. 46. 2-3]. /м. И., 90-91, л. 183-184а /. Иларион в этом случае оставляет оба слова "языци", поскольку это слово было для него одним из ключевых не только в данном отрывке, но и во всем произведении. Но при этом проповедник пропускает мотивировку радости и веселия, которая дана в конце 5-го стиха 66-го Псалма, ибо отдает предпочтение в данном контексте мотивировке, звучащей в 3-м стихе 46-го Псалма.

Проблема использования библийских текстов древнерусскими писателями включает в себя и вопрос об относительной точности или неточности цитирования. Правомерность постановки такого вопроса заключается, на наш взгляд, в возможности выяснить, какие типы чтений /служебные или четьи/ или какие переводы и редакции использовались, и насколько было возможно видоизменение цитаты.<sup>9</sup> Относительность же выводов объясняется особенностями работы с рукописным наследием. Текстологические исследования произведений митрополита Илариона и Кирилла Туровского<sup>10</sup> показывают, что разночтения в цитатах не связаны исключительно с знаменами. Поэтому мы считаем возможным привести некоторые текстологиче-

ческие сопоставления, например, по сравнению древних Псалтирей с их отражением в памятниках ораторского искусства XI-XII веков. II

В Чудовской Псалтири /далее - Чуд./ удалось обнаружить лишь 9 мест, которые в качестве цитат употреблены Кириллом Туровским, причем 4 из них совпадают дословно /Пс. 2.2; 2.7; 65. 1-2; 67.2/. Расхождения же в остальных касаются использования однокоренных слов в формах различных частей речи /"глас троубы" у К.Т. - "глас трубы" в Чуд. [Пс. 46.6]; "на небо небесное" у К.Т. - "на небо неба" в Чуд. [Пс. 67.34]/ и однокоренного глагола с приставкой и без нее /"вѣдаша" у К.Т. - "даша" в Чуд. [Пс. 68.22]/. В 8-м стихе 81-го Псалма греческое слово *ἀνίστημι* у Кирилла Туровского звучит как "воскресни" в соответствии с аналогичным местом в Болонской, Погодинской и Симоновской Псалтирях, а в Чудовской - "встани". Различия между текстами Кирилла и Болонской, Погодинской и Симоновской Псалтирями /далее Бол., Пог., Сим. / сводится в основном к изменению порядка слов. При чем, если в двух случаях с порядком слов греческого варианта, приведенного Амфилохием, совпадает текст Псалтирей /[Пс. 88.8]: "да ся прославить бог в свѣтѣ святыхъ своихъ" /К.Т., ХУ, 345 / - "Бѣ прославляяся въ свѣтѣ стѣхъ" /Бол., Сим./; [Пс. 106.14]: "и узы ихъ прѣтѣрже изведе я ис тмы и стѣни смѣртныя" /К.Т., ХУ, 341/ - "и изведе я ис тмы и стѣни смѣртныя и оузы ихъ прѣтѣрже" /Сим./, то в двух других местах /[Пс. 9.28]: "ему же клятвы уста его полна суть горести и лъсти" /К.Т., ХУ, 345 / - "емоу же оуста его клятвы полна соуть горести и лъсти" /Бол., Сим. /; [Пс. 21.17]: "и вся кости моя ищѣтоша" /К.Т., XII, 422/ - "и ищѣтоша вся кости моя" /Бол., Сим. // - греческому варианту

соответствует текст Кирилла Туровского. Особого внимания заслуживает использование 14-го стиха 111-го Псалма. Вариант русского проповедника не совпадает ни с текстом Болонской, ни с текстом Симоновской Псалтирей: "ты, господи, воскрес, укрепиши Сиона, яко приде время" /К.Т., XII, 413 / - "ты воскрес яко приде время помиловати Сиона" /Бол./ - "ты възкрєсь и помилочєши Сиона яко время" /Сим. /. Последнее наиболее точно соответствует греческому оригиналу. Вероятно, Кириллу Туровскому был известен какой-либо другой вариант перевода этого стиха.

Цитаты из Псалтири в торжественных Словах Кирилла Туровского не являются точным повторением ни одной из рассмотренных древних Псалтирей, хотя и принципиальных расхождений найти не удалось.

В цитатах, используемых митрополитом Иларионом, также довольно мало расхождений с текстами Псалтирей в древнейших рукописях, и, тем не менее, полного совпадения ни с одним из них нет. Отметим только характер разночтений:

1/ изменение порядка и вставка слов: [Пс. 75.2]: "въ иудеи оотѣмко знаемъ **отъ** **бѣ** и въ **йй**ли ведше имя его" /м.И., 83, л. 1740/ - "знаемъ въ иудѣи **бѣ** въ **йй**ли имя его" /Чуд./.

2/ пропуск слов: [Пс. 113.11]: "**бѣ** нашъ на **нѣ**си и на земли. елико възхотѣ и сътвори" /м.И., 84, л. 176а / - "**бѣ** же нашъ на **нѣ**си и на земли вся елико възхотѣ и сътвори" /Сим./

3/ использование различных форм слова: [Пс. 94.6]: "оуслыши не **бѣ**же **спс**ителю нашъ. оупование въ **бѣ**мъ концемъ земли. и оуспѣшимъ въ мори далече" /м.И., 91, л. 184а / - "оуслыши не **бѣ**же **спс**ителю нашъ оупование въ **бѣ**мъ коньць земли и оуспѣшихъ въ мори далече" /Чуд./.

4/ замена слова синонимом: [Пс. 46.8]: "поите яко црѣ всеи земли ѿ. поите разумно" /м.и., 91, л. 184а / - "поите яко црѣ всеи земли ѿ поите съмъслно" /Чуд., Сим. /. Последнее расхождение, видимо, нельзя назвать случайным, так как в текстах цитат митрополита Илариона нет слов с корнем "смысл", но встречаются слова с корнем "разум". Причем, такого же рода разночтение есть и в цитате из Нового Завета [Мф. 11.25]: "от прѣмудрыхъ и разоумныхъ" /м.и., 84, л. 175б / ср.: "отъ прѣмоудрыхъ и съмыслныхъ" /1-я и 2-я редакции Евангелия<sup>12</sup>/. Такое постоянство наводит на мысль, что Иларион последовательно унифицировал лексику при использовании цитат из Священного Писания.<sup>13</sup>

Но иногда даже простые пропуски слов /являющиеся, в основном, следствием ошибок /, могут играть у митрополита Илариона смысловую роль. Например, на наш взгляд, пропуск слова "солнце" в цитате Пс. 112.3-4 не является случайностью или небрежностью. Ср.: "от вѣстокъ и до западъ хвална имя г҃не. вѣсокъ надъ вѣтми языки г҃ъ надъ небеси слава его" / м.и., 91, л. 184а / и "от вѣстокъ слнца до западъ хрально имя г҃не" /Сим., Бол. /.

Темы общности востока и запада, всемирного распространения христианства, принятия вероучения от могущественного восточного соседа, имеющего уже многовековую христианскую культуру, находят отражение и в цитатах. Подчеркивание этой темы в стабильном использовании в цитатах /а затем и не только в них / клишированного обильского выражения "от востокъ и западъ": "Яко мнози от вѣстокъ и западъ приидутъ и възлягутъ съ авраамомъ и исакомъ и аковомъ въ црствии нбснѣмъ. а снове црствиа изгнани будутъ въ тму кромѣнню [Мф. 8.11-12]". /м.и., 87, л. 179б /; "несть ми хотѣния въ сынехъ ииудѣхъ и жертвы от рукъ ихъ не

прииму. понеже ото вѣстокъ же и западъ имя мое славимо есть  
въ странах и на всякомъ мѣстѣ темнѣя имени моему приносится.  
яко имя мое велико въ странах [Мал. I.10-11] /м.и., 88, л.1800/;  
"яже цркви дивна и славна вѣмъ околоушимъ странамъ. яко  
же ина не обрядется въ всемъ полунощи земли ото вѣстока до  
запада. и славныи врадѣ твои киевъ величествомъ яко вѣнцемъ  
обложимъ." /м.и., 97, л. 192а /.

Видимо, нарушение структуры высказывания, пусть даже в соот-  
ветствии с источником, митрополит Иларион считал нецелесообраз-  
ным, а может быть, и просто помехой, моментом, отвлекающим вни-  
мание от основной мысли произведения. Интересны также и ассоциа-  
тивные связи, возникающие у русского проповедника при употре-  
блении цитат. После текста из пророка Малахии /Мал. I.10-11/  
он вспоминает 4-й стих 65-го Псалма и 2-й стих Псалма 8-го.  
Когда цитата Пс. 65.4 возникает снова в большом фрагменте, це-  
ликом состоящем из цитат Псалтири /м.и., 90-91, л. 183а-184б/,  
вслед за ней митрополит Иларион использует 3-й и 4-й стихи  
112-го Псалма, которые являются параллельными 11-му стиху из  
1-й главы книги пророка Малахии.

Соединение цитат в цельные фрагменты текста, раскрывающие  
определенную мысль, может осуществляться и "неконтактным" спо-  
собом, когда отрывки Священного Писания сочетаются не непосред-  
ственно между собой /"яко присныи хвѣ рабъ. помагають ми словес-  
и рекыи милость хвалится на судѣ [Иак. 2.13] и милостыни  
муку. акы печать съ нимъ [Сир. 17.18] ". /м.и., 93, л. 190а/;  
кстати, единственный случай такого рода сочленения цитат, кро-  
ме уже упоминавшегося большого фрагмента текстов Псалтири//,



периода; исключение составляет лишь рассмотренный выше фрагмент Слова на Вознесение /. Он использует на пространстве всего Слова краткие цитаты, идейно связанные между собой: "Всело бо ся - рече - в ня и похощю, и буду им бог, и ти, будутъ мнѣ люди [2 Кор. 6.16]" / К.Т., XIII, 410 /; "Уже бо - рече - нѣсть ми хотѣнья в сынѣх Израилевых: явѣ бох не ищущим мене, и рку людem моим : Людье мои вы есте [Ис. 65.1]" . /К.Т., XIII, 411 /; "на руку своєю написах стѣны твоя Иерусалиме, и все-люся посреде тебе [Ис. 49.16]" . /К.Т., XIII, 411/. Чаще Кирилл Туровский ставит рядом разнородные /по крайней мере на лексическом уровне/ цитаты: "Не о сем ли - рече - писа Мшии: Узрите живот вашъ висящъ прямо очима вашима [Втор. 28.66]. Давид же - о распятии его: Пригвоздиша руцѣ мои и нозѣ мои [Пс. 21. 17]. И о золчи: Вдаша бо ядѣ мою золчѣ и в кажу мою напоиша мя оцѣта [Пс. 68.22] . И о гробѣ его: Положиша мя во рвѣ преисподнем, в темных и в стѣни смертныи [Пс. 87.7] . Тоже и о воскресении его: Да воскреснет бог и да разидутся врази его [Пс. 67.2] . И пакы: Воскресни, боже, суди земли [Пс. 81.8] . Исайя же о ученицѣх его: И въставъ - рече - соберу братию мою, и узрят славу мою. И ты возвѣстятъ имя мое в странах, и будутъ ми людие от язык мнози [Ис. 66.18-19]" . /К.Т., XIII, 414 / . Подобренные Кириллом цитаты не являются единым смысловым отрывком, а, скорее, напоминают коллаж /это сравнение, разумеется, не является оценкой мастерства оратора/. Но здесь надо отметить, что в соединении между собой именно этих текстов из Псалтири Кирилл Туровский не был оригинален. 22-й стих 68-го Псалма, 7-й стих 87-го Псалма и 8-й стих 81-го Псалма использовал Иоанн Златоуст в своем

Слове на Вознесение<sup>14</sup>. Есть все основания предполагать, что древнерусский проповедник заимствовал у своего знаменитого предшественника идею цитирования и монтирования стихов Псалтири друг с другом. Это подтверждается и текстовой близостью библейских отрывков у разных авторов, и одинаковой последовательностью двух цитат из трех /стихи 66.22 и 87.7/.

Наряду со случаями использования одних и тех же цитат /например, употребленные Кириллом Туровским стихи Втор. 28.66; Ис. 50.5-6; Ис. 53.4-5, 7, 12; Пс. 8.3; Пс. 46.2, 6; Пс. 9.28 встречаются в Словах Иоанна Златоуста на Вознесение и "И се дъве обста от них"; а стихи Пс. 23. 7; Пс. 87.7; Пс. 106.13-16 - в Слове Епифания архиепископа Кипрского "Что се днесъ мълчание много на земли"<sup>15</sup>, которые названы В.П.Виноградовым среди источников произведений русского книжника<sup>16</sup>, можно указать и на более тесные взаимосвязи, когда библейские цитаты заимствовались из самого текста патристической литературы. По мнению А.Алексеева, так обстояло дело с цитатами из Песни Песней, которые "в словах Кирилла Туровского /сер. XII в./ по форме близки к цитатам в переводах слов Иоанна Златоуста /см. I.I, 4; 2.5; 3.7-е /"<sup>17</sup>. По-видимому, это связано с полным отсутствием "каких-либо следов Четверго перевода у восточных славян до X-XVI в.в."<sup>18</sup> и появлением толкового перевода только во второй половине XII века, между Кириллом Туровским и Даниилом Заточником<sup>19</sup>.

И все же, сопоставляя между собой цитатные слои в произведениях русских ораторов старшего периода, сравнивая их с сочинениями отцов Церкви, можно сказать, что существовал если не набор, то круг цитат, использовавшихся в проповеди. Этот круг

очерчивался богослужебной практикой, т.е. устроением переломов и книг, входящих в пастырскую деятельность. И чем ближе была проповедь с конкретным событием Священной Истории или жизни Иисуса Христа, тем больше отражалась в ее структуре и цитатном слое конкретная служба. И, напротив, чем более общеподобословский характер носило выступление, тем более самостоятельными могли быть ассоциации и связи в заимствовании из библейских текстов.

Видимо, и само отношение к отрывкам из Священного Писания /возможность сокращений, перестановок, пересказов и передоменов, соединения в большие смысловые фрагменты — и в то же время точность в плане выражения/, во многом определялось также бытованием Священных текстов в церковной практике и в служебных книгах, где они приводились не в порядке их следования в Ветхом и Новом Заветах, а, что называется, тематически. Поэтому русские проповедники, имевшие перед собой в первую очередь Служебники, Паремийники, Триоди, Апракосы<sup>2</sup> и воспринявшие византийскую традицию использования текстов Писания, выражали свою творческую индивидуальность следуя канону /в выборе цитат для раскрытия определенной темы, в их монтаже/. Те самостоятельные художественные приемы, которые использовали митрополит Иларион и Кирилл Туровский, были найдены в рамках того же канона, т.е. в рамках общепринятого отношения к Священному Писанию и благодаря яркому таланту и мастерству ораторов превратились в оригинальные черты, вписывающиеся в канон, но ведущие в итоге к созданию новой художественной образности.

- <sup>1</sup> Библиографию см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I, Л. 1987. С. 202-204, 220-221.
- <sup>2</sup> Топоров В.Н. Работники одиннадцатого часа – "Слово о законе и благодати" и древнекиевские реалии. // *Russian Literature. North-Holland - Amsterdam. vol. XXIV*. 1988. С. 30.
- <sup>3</sup> Ср.: "В русской средневековой культуре высшим авторитетом было боговдохновенное слово. Оно выражалось в текстах, святость которых ставила их истинность вне сомнений и обеспечивала церковной культуре иерархически высшее место в духовной жизни общества". – Лотман Ю.М. Сотворение Карамзина. М. 1987. С. 60.
- <sup>4</sup> Цитируется по: Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского. // ТОДРЛ М.-Л. 1956. Т. XII. С. 340-361; М.-Л., 1957. Т. XII. С. 409-426; М.-Л. 1958. Т. XV. С. 331-348.  
В тексте в скобках римскими цифрами обозначен том, арабскими – страница.
- <sup>5</sup> Цитируется список С-591 по изданию: Молдован А.М. "Слово о законе и благодати" Илариона. Киев. 1984. В тексте в скобках указаны страницы издания и номер листа рукописи.
- <sup>6</sup> Формы выделения "чужого" текста в оригинальном могут быть различными. Подробнее см. об этом: Рогачевская Е.Б. Некоторые особенности средневековой цитации /на материале ораторской прозы Кирилла Туровского/. // Филологические науки. 1989, № 3. С. 16-19.  
формами, рассмотренными на примере Кирилла Туровского пользуется и митрополит Иларион. Но для последнего ссылка должна быть всегда конкретной, поэтому в его тексте нет такой формы выделения "чужого", когда источник не назван, но на инкорпо-

рацию указано /ср. у Кирилла Туровского: "пишетъ бо ся о немъ" /XIII, 422/, "рече бысть" /XV, 339/, "глаголетъ бо" /XV, 335//. Еще одно отличие между проповедниками заключается в том, что Кирилл Туровский часто передает библейские тексты в качестве высказываний героев своего поветствования /"Днесь предъидущи и въслѣдующеи въскликають, глаголюще: Осана, сынъ Давыдову. благословен грядый во имя господне [Мф. 21.9]" /К.Т., XIII, 418//. Митрополит Иларион тоже пользуется приемом прямой речи, но в таких случаях он "ведет тонкую игру на подобных переходах от бесспорных цитат к "своему" тексту, имитирующему с большой точностью текст цитируемого источника".

- Топоров В.Н. Работники одиннадцатого часа... С. 111.

См., например: "рече же паки гедеонъ в бу да будетъ суша на рунѣ тъкмо. по всей ж земли роса. и бысть тако. [Суд. 6. 39-40]". /м.и., 83, л. 174б/ или: "рекшу бо иосифу къ иакову на семь оч положи десницу. яно съ старѣи есть, отѣща иаковъ вѣдѣчадо вѣдѣ. и тѣ будетъ въ люди и възнесетъ. нѣ братъ его мении болии его будетъ и племя его будетъ въ множество языкъ [Быт. 48. 18-19]". /м.и., 82-83, л. 173б-174а/.

7 Подробнее см. об этом: Рогачевская Е.Б. Некоторые особенности средневековой цитации... С.16.

8 Ср. не слишком высокую оценку этой стороны творчества Кирилла Туровского М.И. Сухомлиновым: "Не все тексты приводятся уместно, иногда они служат только для распространения мысли, нисколько не содействуя ее изобразительности и живости производимого ею впечатления. Гораздо удачнее те места у Кирилла Туровского, которые не состоят из подбора текстов, явились, по всей вероятности, под влиянием библейских образов, хотя и не имеют буквального сходства с ними". - Сухомлинов М.И. О сочинениях Кирилла Туровского. М., 1988. С. 100.

рилла Туровского. СПб. 1858. С. 6

- 9 Некоторые выводы на примере Кирилла Туровского см.: Рогачевская В.Е. Использование Ветхого Завета в сочинениях Кирилла Туровского. // Терменевтика древнерусской литературы. Сб. I М., 1969. С. 96-105.
- 10 См.: Молдован А.М. "Слово о законе и благодати" Илариона... С. 4-76; Алексеева Т.А. Лексика "Слов" Кирилла Туровского. Науч. диссертация. М. 1975.
- 11 При сопоставлении были использованы следующие издания:  
Погорелов В.А. Чудовская Псалтирь XI в. СПб. 1910.  
Начановский В. Болонская Псалтирь /1186-1196 гг./.-// ЦДП.г. СПб. 1982. Т.ХХIX.  
Архим. Амфилохий. Древнеславянская Псалтирь Симеоновская до 1280 г.. М. 1880-1881. Тт. I-3.  
Срезневский В. Древний славянский перевод Псалтири. СПб. 1887.
- 12 О разделении на редакции см.: Воскресенский Г.А. древнерусская редакция славянского перевода Евангелия. СПб. 1888.  
Воскресенский Г.А. Характеристические черты 4-х редакций славянского перевода евангелия от Марка по 112 рукописям евангелия XI-XVI в.в. М. 1896.  
Воскресенский Г.А. Евангелие от Марка по основным спискам четырех редакций рукописного славянского евангельского текста с разночтениями из 118 рукописей евангелия XI-XVI в.в. Сергиев Посад. 1894.
- 13 Постоянное употребление слов с корнем "разум" не только в цитатах, но и в авторской речи /"и разоумѣють яко тѣ естъ живѣимъ и мртѣимъ крѣпокъ и силенъ бѣ" /м.И., 79, л. 169а/; "и всѣа и рѣ нась свѣтъ разума" /м.И., 89, л. 181б/; "како всѣлися въ

тя разумъ, выше земленнихъ мудрець" (м.И., 94, л, 1876-1882) могут быть всидетельством повышенного внимания проповедника к этой проблеме. Об учении о разуме Иоанна Экзарха см.: Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова //

Славянская филология, 1981, № 1, с. 10-11.

14. Сверено по: Северьянов С.Н. Супрасльская рукопись. Т. I // Памятники старославянского языка. СПб., 1904. Т. 2. Вып. I.

15. См. также Супрасльскую рукопись.

16. Виноградов В.П. Уставные чтения. Вып. III. Очерки по истории греко-славянской церковно-учительной литературы. Сергиев Посад, 1915. С. 102-106.

17. Алексеев А. Цитаты из Песни Песней в славянской письменности // Старобългарска литература. София, 1985. Т. 18. С. 79.

18. Алексеев А. К определению объема литературного наследия Мефодия (Четий перевод Песни Песней) // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 229.

19. Алексеев А. Цитаты из Песни Песней... С. 79.

20. О истории славянских переводов книг Священного Писания см., например: Воскресенский Г.А. Древний славянский перевод Апостола и его судьба до XV в. М., 1879.

Дурново Н.К. К вопросу о древнейших переводах на старославянский язык библейских текстов // ИОРЯС. 1925. Т. 30. С. 353-420.

Евсеев И.Е. Книга пророка Исаии в древнеславянском переводе. СПб., 1897.

Евсеев И.Е. Очерки по истории славянского перевода Библии. П., 1911.

Жуковская Л.П. Об объеме первой славянской книги, переведенной с греческого Кириллом и Мефордием // Вопросы славянского языковедения. М., 1963. Вып. 7.

Жуковская Л.П. Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976.

Семантические аспекты "образа автора"  
в ораторской прозе Кирилла Туровского.

Настоящая статья посвящена изучению семантики "образа автора" в произведениях Кирилла Туровского. Анализ проведен с использованием материала космологических описаний, имевших важное значение в построении средневекового "образа мира". Принято во внимание, что взаимодействие "образа автора" и "образа мира" определяет всё главное в идейно-художественной структуре произведений (ЛЭС, с. 295–296).

Космологическая образность относится к поэтической топике древнерусской литературы (см. Приложение). Система символическо-аллегорических топосов Древней Руси складывалась на основе прочтения и истолкования текстов Священного писания, усвоения традиций византийской и южнославянской книжности (прежде всего экзегетики, ораторской прозы и гимнографии). На этой базе вырабатывались устойчивые представления, закреплённые в определенных художественных образах, литературных формулах. Стилистическая топика Средневековья строилась на фундаменте определенных, "стандартных" отношений между образами и понятиями, между предметно-образным и семантическим уровнями символики древнерусской письменности.

При описании семантических аспектов, связанных с "образом автора" в сочинениях Кирилла Туровского следует учитывать следующее обстоятельство. В силу традиционности, подчиненности "эстетике установленного", "образ автора" в произведениях древнерусской литературы выступал в над-индивидуальном, имперсональном качестве (был "сильно окрашен во внеличные тона") и постулировался в исполнении обязательных функций, был "слит" с ними, закреплён за определенными "ролями". Семантика "образа автора" изменялась, модифицировалась в зависимости от жанровых установок текста или его фрагмента (догматических, дидактических, апологетических, экзегетико-историософских, празднично-панегирических), от типа риторического изложения (повествование, рассуждение, описание, лирико-драматические уровни стилистики "слова"), от бытования в той или иной композиционной

части ораторского сочинения (вступление, основная часть, заключение) <sup>1</sup>. Между отмеченными типами риторического изложения, жанрово-функциональными разновидностями ораторской прозы и определенными аспектами семантики "образа автора" просматривается известное соответствие.

Разбор космологической образности "слов", "поучений" и "молитвословий" Кирилла Туровского, проведенный на фоне описаний природы средневековых произведений традиционного содержания, ораторской прозы, экзегетики и гимнографии, позволяет выделить следующие семантические планы "образа автора": автор-повествователь, автор-догматик, автор-дидакт, автор-апологет, автор-историкософ (экзегет), автор-описатель "сборного" торжества и автор-панегирист. Эти авторские "роли" опираются на стилистику повествования ("гомилийная" основа текста), рассуждения (лого-риторические сегменты текста), описания (символично-аллегорические картины) и на лирико-драматизирующую стихию эпидейктического "слова".

Особенностью риторической речи Кирилла Туровского являлось существенное ослабление сюжетно-повествовательного начала. Текст распадался на ряд риторических тирад (периодов) <sup>2</sup>. Это следствие того, что составляющие композиционного уровня (лого-риторические, лирико-риторические и празднично-панегирические компоненты) как бы вступали в противоборство с сюжетно-повествовательной основой изложения, "размывали" её.

С лого-риторической стилистикой ("рассуждение" - доказательство, аргументация, убеждение) в целом соотносятся такие семантические аспекты "образа автора", как догматический, дидактический, полемико-апологетический и историкософско-экзегетический.

"Автор-догматик" стремился обосновать фундаментальные философско-догматические идеи, "натурфилософски" показать сокровенную целесообразность ("премудрость"), "великолепие" и "благоустроенность" миропорядка. В этих целях он использовал тирады риторико-догматического характера: дефиниции о "первопричине", антиномические, вопросно-ответные или катехитические конструкции и т.д..

"Автор-дидакт" ставил перед собой задачу нравственного наставления "паствы". Риторико-дидактические тирады насыщались звательными формами имен существительных, императивными формами глаголов, синтаксическими конструкциями, оформлявшими моралистические призывы, увещания и обращения.

"Автор-апологет" опровергал "лжеумудрствования" идеальных противников, вступал в полемику (в духовную "брань") со "врагами истины". Риторические тирады апологетико-полемического характера создавались на основе логики "прения", обличения и дискредитации с использованием экспрессивного синтаксиса, риторических вопросов и восклицаний, уничижительных сравнений и эпитетов.

"Автор-историософ" ("автор-экзегет") рассказывал о смысле празднуемых событий, обрисовывал их на фоне всемирной истории. М.Н.Сперанский отмечал, что "слова" Кирилла Туровского представляют по форме большей частью одну схему. Это - "изложение события праздника, которому посвящено "слово", сопровождаемое толкованием" (Сперанский 1920, с.309). Тирады историко-экзегетического содержания строились по принципу символического параллелизма Ветхого и Нового заветов и представляли собой комментарий, толкование. В них использовался синтаксис сложноподчиненного предложения с изъяснительной и причинно-следственной семантикой.

В произведениях торжественного красноречия проявлялись и реализовывались прежде всего празднично-церемониальный и панегирический аспекты "образа автора".

"Автор-описатель "сѣборного" торжества" стремился создать у читателя-слушателя ощущение его со-участия во вселенском празднестве, его со-причастности ко всеобщему праздничному "действию". Для создания образа духовного "сѣбора" в ораторской прозе Кирилла Туровского нередко использовались описания космологического типа ("символические картины"), дополняемые образами церемониально-драматизированного "възыгrania" мира<sup>3</sup>.

"Автор-панегирист" воздавал хвалу, славословие празднуемому событию и его героям, вовлекал читателя-слушателя в "сѣборную" похвалу и молитвословие. О лирико-патетическом (близком к гимнографии) складе "энкомиев" Кирилла Туровского писали

многие ученые прошлого, называя его "проповедником-поэтом", "ритором-гимнологом" и т.д. (Вадковский 1892, с.354; Пономарев 1894, с.109, 123).

Доминирование "автора-панегириста" (лирико-патетической стихии) в торжественном красноречии делало похвально-риторические тирады основой изложения. Торжественные "слова" Кирилла Туровского были своего рода "ансамблевыми", "обобщающими" образованиями - они интегрировали ("счленили"), вбирали в себя конструктивные типы тирад, свойственные "учительным" поджанрам ораторской прозы. Попадая в произведения эпидеиктической прозы, структурные элементы догматического, дидактического, апологетико-полемиического и историософско-экзегетического поджанров ораторской прозы отчасти теряли изначально присущие им жанрово-стилистические признаки, получали художественную разработку с использованием амплификации, ритмико-синтаксического параллелизма, риторических обращений и восклицаний.<sup>4</sup>

Догматико-учительный план семантики "образа автора"<sup>5</sup> был связан с общими мировоззренческими установками средневеково-христианской культуры и выводил на натурфилософско-теологическую, натурфилософско-эстетическую и антропоцентристскую проблематику.

Натурфилософско-теологическая семантика средневековых описаний природы и творчество Кирилла Туровского. В средневековой литературе природа, пейзаж как предмет индивидуально-авторского осмысления отсутствует. Эстетическую значимость мир природы обретал только в контексте креационных идей. Для Средневековья природа "имеет значение не сама по себе, а по отношению к Творцу" (Бизе 1890-1891, с.12-14), который "протягох небо един и утвърдих землю" (Иса.44,24.-ТПр., л.179об; ср.: Иса.42, 28.-ТПр., л.173). С точки зрения древнерусского "труженика слова" природа - это "своего рода мастерская, где главными деятелями выступают высшие сверхприродные и сверхисторические силы" (Прокофьев 1976, с.232; см. также: Прокофьев 1975, с.18).

Во вступлении к "Слову о расслабленном" Кирилл Туровский обращается к теме грандиозности космоса, к теме "неисследимого" величия "вышняго" творческого разума, вызывающих, с одной

стороны, изумление, трепет, "приношение духовное" (ТпсФеод., Хlv., л.132; ср.: Сирах.18,6) и, с другой стороны, восхищение, потребность прославления, "хвалословия": "НЕИЗМЕРЬНА НЕБЕСНАЯ ВЫСОТА, НИ ИСПЫТАНА ПРЕИСПОДНЯЯ ГЛУБИНА, НИЖЕ СВЕДОМО БОЖИЯ СМОТРЕНИЯ ТАИНСТВО; ВЕЛИКА БО И НЕИЗДРЕЧЕННА МИЛОСТЬ ЕГО НА РОДЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВЪ, ЕЮ ЖЕ ПОМИЛОВАНИ БЫХОМ. ТОГО РАДИ ДОЛЖНИ ЕСМЫ, БРАТИЕ, ХВАЛИТИ И ПЕТИ И ПРОСЛАВЛЯТИ ГОСПОДА... ИСПОВЕДАЮЩЕ ВЕЛИКАЯ ЕГО ЧУДЕСА, ЕЛИКО ЖЕ ИХ СОТВОРИ: НЕИСПОВЕДИМА БО СУТЬ НИ АНГЕЛОМ, НИ ЧЕЛОВЕКОМ" (ТОДРЛ, ХУ, 331). Это обычный для ораторской прозы тип вступления, построенного по схеме: утверждение величия избранной для "слова" темы; авторское самоуничижение, признание своей немоги в достойном изложении темы; мотив необходимости ("долга", "при-звания") обращения к данной теме<sup>6</sup> ("того ради должны есмы, братие, хвалити и пети и прославляти...").

Посвятивший себя размышлениям о премудрости "вышняго строения" древнерусский автор оказывался в противоречивой ситуации. С одной стороны, он не мог не признать силы человеческого разума ("умъ чловецьскъ въскоре обходитъ вьсу землю, небесная и подъземальная" - Изб.1073, л.132), с другой стороны, для средневекового "любомудрия" мир, бытие - это чудо, тайна, которую ум человеческий "сам собою постичь не может" (ср.: "выше себе вышнихъ не пытай и глубинныхъ не исследуемъ" - Палае ХlУв.-Срезн.1,520). Процесс познания рассматривался как дар "неиздреченной милости" - как от-кровение со-кровенной пре-мудрости, как получение информации, исходящей из трансцендентного источника "истины". Свои литературные труды древнерусский "муж разумный" основывал на представлении о причастности к "совершенному ведению" (Кол.1,9; Сирах.23,29), на убеждении, что благодаря этой причастности писатель раскрывает свои творческие возможности, силу мысли (Панченко 1976, с.35).

Авторы эпидейктических сочинений нередко предваряли свои "слова" космологическими "эскизами", как бы испытывая необходимость в самом начале изложения окунуть взглядом всю землю, всё мироздание (Лихачев 1978а, с.42). Во вступлениях к ораторским "словам" мысль ритора "обилия пучины бо минуеть, небеса проходить... звездная пошствия и расстояния и меры размышляеть"

(Изб.1073, л.134). Например, в предисловии к "Слову в великую неделю" Иоанна Златоуста говорилось: "Велика убо тварь небо... Див творит умъ земля висящи повелениемъ на водах, а тяжка еще (вар.: вещь) сущи. Что же кто речет, море простерто видя и пескомъ связано: вся убо добра рече и зело добра творца мудрость художествене" (Торж., 420об; см. также: "Слово о расслабленном" Изл.-Усп., 250б - III, т.60, кол.763; "Слово в великий четверток" Изл. - Усп., 203б и др.).

Во вступлении к "Слову о расслабленном" Кирилла Туровский делает пространственные символы "высоты" и "глубины" обозначением "промышления" ("несведомого таинства смотрения"). В этом он следует стилистической традиции, восходящей к текстам традиционного содержания. (Ср.: "Сътворнаго небо и землю и вся, яже в них... сего премудрость не испытана" - Пс.145,6.-Тпсфеод. № 331, л.255об; "къто измеривъи рукою воду и небо падю, и въсу землю гръстию? Къто поставили горы в меру и поля и поляны?" - Иса.40,12.-ГВ XIV., 209г; ср.: Иов.28,12-28; Иов.29-41; Пс.39,6; 138,6-18; 144,3; 146,5; Прем.1,7; Сирах.1,2,3,6; II,4; 16,21; 18,1-6; 23,29; 24,30-31; 39,21-31; 39,21-22; 42,17-23; 43,34-35; Иса.40,4-28; 41,1-5; 44,24; 55,8-II и др.. См. также: "Кто възиде на небеса... кто ли сълезе в бездну?" - Рим.10, 6-7. - "Слово на вознесение" Кирилла Туровского - ТОДРЛ, XV, 342; "зело глубока помышления твоя, дела бо рече твоя велья и чюдна, мудрость твоя велья неподвижому имать глубину; который бо ум доволен есть испытати твоего помышления словеса?" - Тпсфеод., № 331, л.162; "оле глубина богатства и премудрости и разума божия, яко неиспытаны судьбы его" - "Слово на явление чьстнаго креста" Изл. - Усп., 89об).

Для иллюстрации отмеченных представлений писатели использовали и более распространенные космологические формулы. Например, Кирилл Туровский в одной из молитв сопроводил тему "творца тварем" образами: "земля ни на чем же держится, море песком оградися, путь рекам простресе, вода на воздухе висит, небо, яко лук, преклонися, солнце, не престаа, горит и луна с страхом съязет, звезды хитростью текут... облаци маньемъ носятся, тучи дождь проливают, ветри шум творят, буря древа съкрушаеть, мгла землю повивает, роса в число падает, горы и пусты-

ни прозябают, възделанья растать, животные плодятся" (МСКТ, с.280-281).

Ощущение грандиозности, "неизмеримости" мироздания и малости человеческого разума порождает риторико-гимнографические дефиниции о "конечном начале" всех вещей. Образы природы служили средством "космологического" доказательства мирозидательной "первопричины" (см.: Аверинцев 1970, с.189-191; Работ 1960, с.175-176; Майоров 1979, с.298-311). Логике "космологического" доказательства следует и Кирилл в "Слове о расслабленном", превращая образы сфер природы ("высоты" и "глубины") в художественные обозначения "смысления" (ср.: "высота неиздреченна и глубина неизмерима есть владыка смысления твое" - Мин. XII-XIV вв., янв., л.26) и "великого и неизследимого милосердия" ("пучины человеколюбия", "пучины щедрот" - Кирилл Туровский. - МСКТ, с.333, 249, 256, 257; ср.: Изл., ПГ, т.56, кол.719; Изл., ПГ, т.61, кол.141-142, 923; см. также: Иов. II, 5-9; 26, 5-14; 38-41; Иса. 40, 12-28; Иер. 23, 24 и др.).

Натурфилософско-эстетическая семантика средневековых описаний природы и творчество Кирилла Туровского. Древнерусская концепция природы была насыщена эстетическим смыслом, во многом определялась взглядом на мир как на "художественное произведение" (Василий Великий 1911, с.14-21). "Космологическое доказательство" творческой первопричины мира часто приобретало выраженное "эстетическое" звучание. "Автор-догматик" понимал восприятие красоты природы как путь к познанию того, кто "видимая же и невидимая" сотворил и "украсил всякою красотю" (Усп., 102б-102в; Прем. 13, 3-5; ср.: Бицилли 1919, с.4; ФЭ I, 323-324).

"Древнерусский человек понимал красоту как определенный порядок, он не мыслил себе прекрасного без "устройства уряженно-го и удивительного", - отмечает В.В.Кусков (Кусков 1971, с.65). Природа рассматривалась как "чин", "строй", "порядок". Для выражения идеи миро-порядка, совершенного устройства мира трудно найти лучшее средство, чем космологическая образность. Мысль о величественной упорядоченности и "на-ряд-ности" ("уряженности") космоса<sup>7</sup> выражалась в закреплённых за ней устойчивых стилистических формулах, выработанных в библейско-литера-

турной традиции. В качестве примера можно привести хорошо знакомую древнерусскому читателю-слушателю "Песнь трех отроков", которая построена как анафоро-эпифорически единообразное "хвалословие" Творцу ("благословите Господа") с перечислением космологической символики: "небеса", "солнце", "месяц", "звезды", "дуси", "зима и вар", "облаци", "горы и хльми", "все прозябающия на земли", "источници, реки и море", "все движущияся в водах, реках и источниках", "птицы небесныи", "звери", "все скоти". ср. (Дан.12,58-90.-ТпсАф.,Ягич,740-741; см.также: Пс.135; Пс.148). На страницах средневековых ораторских произведений многократно встречаются стереотипные формульные описания, выражающие мысль о мудрой упорядоченности вселенной, набор образов которых очень близок картине весенней, праздничной природы "Слова на антипасху" Кирилла Туровского. Например, в "Слово на введение во храм" Тарасия Константинопольского включена тирада с обращением к "зиждигителю", который "небо прострый яко кожу; иже солнце в просвещение днєви вчинивый, луну в озарение ноци с звездами сътворивый; иже облакомъ въздух одождьвати повелевы и дыхание ветровъ с'бираа; иже море обуздавый песком и с'и родомъ рыб испльнивъ; иже сущю родомъ безсѣловесных испльнивъ, и зверей и птицъ множество, и с'я питаа хотениемъ и велениемъ; иже лицю земному прозябааи траву и всех дрєвєс вид удобривый" (Торж.,л.62об; ср.: "Небеса описукуши, море плаваещи и пучины измеряеши... Провеща - и небо простреса, повеле - и твердь въздрусися, прєста глаголя - и солнце восиа свєтя, восхоте точию - и ликъ звездамъ без муцєния восиа, твое слово землю всдами связа... садовы раи украси, семен'ми удолиа испльни, горамъ величество к высоте возвыси, простре поля, скотом трапєзу, источници - матери рекамъ - раздели, рыбам... - глубину устрои" - Торж.,106-106об - "Слово на крещение" Иулиана Талийского; см.также: "Слово на въздвижение" Иоанна Златоуста - Торж.,л.23-23об).

Грандиозность и величавая стройность "тварного" мира вызвали у древнерусского "ветии доброгласия" не только недоуменное "принеожение", но и радостное из-умление. Мудрость мироустроения, всеобъемлющую гармонию должно "хвалити и пєти и прославляти". (Вступительная тирада "Слова о расслабленном"

Кирилла Туровского разрабатывает оба мотива: "неизмерьна - ни испытана - ниже сведомо - неиадреченьна - неисповедима" и "хвалити - пети - прославляти" - ТОДРЛ, XV, 331). Сочетание "неиздреченности" и "похвалы" характерно не только для "слова" Кирилла, это "общее место" славяно-русской литературы "старшей поры" <sup>8</sup>. Например, Владимир Мономах в своем "Поучении" писал: "Никак же разум человечески не может исповедати чудес твоих", и здесь же: "Иже кто не похвалитъ, ни прославляеть силы твояа и великих чудес и доброт, устроенных на семь свете: како небо устроено, како ли солнце, како ли луна, како ли звезды, и тма и свет, и земля на водах положена" (Изб., с.150).

О красоте природы с использованием "космической" символики говорилось во многих прозаических произведениях, например, в знаменитом "Прилоге" к "Шестодневу" Василия Великого - Иоанна Экзарха Болгарского: "небо солнцемъ и звездами украшено, земля садом и дубравами и цветомъ утворена" (Шест., л.18с; ср.: "украси богъ солнцемъ небо и месяцамъ и звездами, и землю такожде украсил реками, источникомъ препоясая цветци и сади, и море пескомъ огради" - Златоуст., л.2; "небо и земля и море и все видимое и невидимое състоитъся и хранитъся в лепоту" - "Слово в великий четверток". - Усп., 2036; см. также: "Слово о св. Николае" Климента Охридского. - КЮ II, с.127, л.216-216об).

И "Прилог" Иоанна Экзарха Болгарского, и описание "весны" (аллегории духовного "обновления" варварских народов) в космологической символике "Слова на антипасху" Кирилла свидетельствовали о мажорно-оптимистической настроенности культуры раннефеодалных славянских государств (ИВЛ II, с.382), виденшей бытие как гармонично устроенное целое, исполненное красоты и великолепия.

Космологическая топика могла выступать в качестве "несущей конструкции" и риторических тирад, и довольно значительных по объему фрагментов текста (таких, как в "Слове в неделю новую и о мученике Маманте" Григория Назианзина или в "Слове на антипасху" Кирилла Туровского). На ней базируются обширные рассуждения натурфилософского содержания в ряде "бесед" и "поучений" Иоанна Златоуста ("О сокрушении" - III, т.47, кол.418-419; "Против аномеев (2)" - III, т.48, кол.713).

Тема "высоты и глубины", заявленная в предисловии к "Слову о расслабленном" Кирилла ("неизмерьна небесная высота, ни испытана премисподняя глубина" – ТОДРЛ, XV, 331), вызывала у "книжного почитателя" ассоциации с образом-мифологемой "Премудрости" ("Софии") – "художницы" при "Слове зиждательном" (Прит. 8, 13). Значимость этого образа для искусства Древней Руси очевидна (Софийские соборы XI века в Киеве и Новгороде). Он заключал в себе идею художественной соразмерности космоса, мысль о сокровенной целесообразности созидательной деятельности ("хитрости") "Творца тварем" (см.: Аверинцев 1972, с. 42–45; Брюсова 1977, с. 292–306). В текстах традиционного содержания София-Премудрость постоянно соотносится с космологическими образами: "Премудрости основа зема, уготова небеса мудрости, в разуме его бездны развьрзошася" (Притч. 3, 19–20. – Парем. Григ., 1506, 267), "внегда готовяше небо – с нимъ боах, внегда же творяше крепкии вышняя, облакы подынебесней, внегда же полага ти морю устроитво... и крепка творяше основанья земли... и радуся на всяк день пред лицемъ его во всяко время" (Притч. 8, 27–30. – Парем. Григ., л. 124 об), премудрость "круг небесънии обидох едина, и по глубине бездныя поводиш, и в круге морьстемъ, и въсея земля" (Сирах. 24, 5–8. – Изб. 1076, л. 8106–82; ср.: Пс. 32, 6–7).

Поскольку семантика символично-космологической образности ("описаний природы") была многоаспектной, её "эстетический" план постоянно пересекался и совмещался и с натурфилософско-догматическим, и с другими содержательными планами (например, с "антропоцентристским" или с похвально-панегирическим).

"Антропоцентристский" аспект семантики космологической символики в творчестве Кирилла Туровского. Восхищению мудростью и красотой "строения" мира способствовало характерное для средневековых писателей убеждение в том, что "человек был изначально определен конечной целью мироздания" (Эйкен 1907, с. 543). Он – "твари всей владыка" и "господин всей земли" (Кирилл Туровский, МСКТ, с. 233, 349). Первые русские произведения "полны восторга перед мудростью мироустройства, но мироустройство не замкнуто в себе самом: природа служит человеку, она не враждебна ему и поэтому прекрасна", – пишет Д. С. Лихачев, касаясь вопроса о присущем литературе Киевской Руси антропоцентристскому характе-

ре (Лихачев 1978а, с.70).

Вполне понятно, что такого рода антропоцентризм, по которому "бысть Адам царь всем зверям и птицам небесным" и ему "работает солнце и луна, и птицы небесныя, и рыбы морския... и скот, и гади" (апокриф "Како сотвори бог Адама" – Архангельский 1888, с.167; см. также: "Беседа трех святителей". – Палаев 1494. – Архангельский 1888, с.171; Иэкз., Богосл., гл.21, л.160–164; Изл., Пг., т.49, кол.93), признавался только в связи с общими теоцентристскими установками древнерусской культуры. Человек занимал вполне определенное положение в мировой иерархии (Бицилли 1919, с.33–34), которая как бы отражала в себе иерархичность социальной жизни Средневековья (человек – вассал бога, природа – вассал человека).

Обозначив космологическую тему во вступлении к "Слову о расслабленном" (символика "небесной высоты" и "преисподней глубины"), Кирилл в данном "слове" обращается к ней еще раз – во фрагменте, развивающем мысль: "человек – владыка тварного мира". "ТОБЕ БО ВСЮ ТВАРЬ НА РАБОТУ СТВОРИХ, НЕБО И ЗЕМЛЯ ТОБЕ СЛУЖИТА: ОВО ВЛАГОЮ, А СИ ПЛОДОМЬ. ТЕБЕ РАДИ СОЛНЦЕ СВЕТОМЬ И ТЕПЛОЮ СЛУЖИТЬ, И ЛУНА СЪ ЗВЕЗДАМИ НОЩЬ ОБЕЛЯЕТЬ. ТЕБЕ ДЕЛЯ ОБЛАЦИ ДЪДЕМЬ ЗЕМЛЮ НАПАЯЮТЬ, И ЗЕМЛЯ ВСЯКУ ТРАВУ СЕМЕНИТУ И ДРЕВА ПЛОДОВИТАЯ НА ТВОЮ СЛУЖЬБУ ВЪЗДРАЩАЕТЬ. ТЕБЕ РАДИ РЕКИ РЫБЫ НОСЯТЬ, И ПУСТЫНИ ЗВЕРИ ПИТАЕТЬ" (ТОДРЛ, XV, 338; ср. с темой владения человека "ВСЕМИ ЗЕМНЫМИ, ЖИВОТНЫМИ, МОРЕМ ЖЕ И В НЕМ СУЩЕЮ ТВАРЬЮ" в "Притче о человеческой душе и телеси" Кирилла Туровского. – ТОДРЛ, XII, 343).

Тема центрального положения человека в мире природы сходным образом представлена в "Шестодневе" Иоанна Экзарха Болгарского: "Кого дея се есть: небо солнцемъ и звездами украшено? Кого ли ради и земля садом и дубравами и цветомъ утворена и горами увяста? Кого ли дея и море, и рекы, и вся воды рыбами испльнены?" (Шест., Ia–Ic). Однако при построении картины природы в "Слове о расслабленном" Кирилл ориентировался не столько на этот "великолепный гимн миру и его красоте" древнеболгарского автора (ИВЛ II, с.382), сколько на книжную традицию такого рода описаний в целом. Сходные по структуре риторические пассажи не раз встречаются в славяно-русских рукописях, например, в "Успенском сборнике": "Тъ бо дал есть солнце и луну, украшенные

лик звездный основа, въздух протягну, землю напыли, море о'гради, горы и дубравы, хълмы, источники, вапы и реки нестведныя, роды садовныя и ино все" ("Слово о 10 девах" Иоанна Златоуста. - Усп., 1876-187в); "Бысть бо небо на славу Богу, на потребу же нам: да солнце светитъ нам, и луна, и вся звезды... солнце да человеки освещаетъ, облаци на дждевное служение, земля на плодovное робинство, море же на обилие купцемъ - все тебе человеку служить" ("Слово в великий четверток" Иоанна Златоуста. - Усп., 204а-204б); "Словемъ сътвори небеса, солнце и луну, звезды яже иждьте, основа великую стену земли, повеле водамъ теци на службу нашу, дасть же и древа различная: она на сънедь, а другая делу подобна, сътвори же вся четверногая, гады, п'тица, съдела же человека... его же постави господина въсему, покоривъ ему вся мирьска" ("Мучение Иринии". - Усп., 70г-71а). В сборнике ораторской прозы ГБЛ (ф.304. Сб.Троиц.№ 9. ХУв.) помещена анонимная "похвала" Николаю Мирликийскому, содержащая образность отмеченного типа (так же, как и в предыдущих случаях, связанная интонацией перечисления): "Тебе ради звездами небо украси. Тебе ради солнце постави. Тебе ради небо украси, тебе ради луну и звезды сътвори на просвещение твое. Тебе ради постави времена и месяци, и дни, и часы. Тебе ради море и реки и источники излия. Тебе ради звери и п'тица и вся четверногая сътвори" (л.216-216об). Аналогичные формульные описания имеются также в тексте "Похвалы Захарии" Климента Охридского (КО I, с.184, л.322-322б), в анонимном поучении "О постах" (ПДРЦУЛ IV, с.60-61) и мн.др..

Широкая употребляемость образных структур космологического характера в связи с "антропоцентрической" темой объясняется их бытованием в текстах, постоянно употреблявшихся в практике хреомовых чтений: "Сътвори человека... да обладаетъ рыбами морьскими и п'тицами небесными, и скоти, и всякою землею, и всеми гады пресмыкающимися по земли... Се дахъ вамъ всяку траву семенную, сеюща семя, еже есть вр'ху земля всеа, и всяко древо, еже имать в себе плод... вамъ будеть в сънедь, и всемъ зверемъ земнымъ и всемъ птицамъ небеснымъ и всякому гаду пресмыкающемуся, еже имать в себе душу животну, и всяку траву землею в сънедь" (Быт.1, 29-30.-Тр.Постн.ХУІв., л.116-116об; ср.: Парем.Григ., л.18(22). - Брандт, с.97-98); "Яко узрю небеса - дело перст твоих, луну "

звезды, яже ты основал еси, — что есть человек, яко помниши его... И поставил еси его над дельи рукою твою, и вся покорил под ногама его: овца и уноту всю, еще же и скоты польскыя и птица небесныя, и рыбы морскыя и преходящая пути морскыя" (Пс.8,4-9.—ТпоФеод., № 331, л.13; ср.: Изб.1073, л.131; см. также: Быт.2,19-20; Втор.33,13-16; Пс.17; 18; 21; 23; 28; 32; 45; 68; 71; 73; 84; 94; 95; 97; 103; 106; 135; 148). Такого рода стилистические трафареты были освоены византийской литературой, а затем переданы славянским литературам. Множество "космологических" тирад, заключавших в себе "вполне эгоцентрический взгляд" человека на вселенную (Аничков 1914, с.114-115), вошло в состав греко-византийских сочинений в круг чтения Киевской Руси. Так, в переводном "Слове о блудном сыне" Иоанна Златоуста "антропоцентристская" тема оформлена в риторической тираде, состоящей из более двух десятков колонов: "Небо твое, солнце — твое, луна — служительница твоя, звезды — светила твоя, въздух — питатель твой и яже на въздусе — твоя, земля и яже на ней — твоя, море — твое, весь мир — твой" и т.д. (Торж., 299об. — Изл., III, т.59, кол.521; см. также: Изл., III, т.47-48, кол.418-419, 798, 956, 1011; т.49, кол.43, 83-94, 114, 299; т.61, кол.787 и др.).<sup>9</sup>

Идея космоса, устроенного для человека, — одна из составляющих сложного идейно-художественного сплава, созданного Кириллом Туровским в "Слове на антипасху".

Нравственно-учительный аспект семантики "образа автора" в связи с космологическими описаниями. По слову А.Бизе, средневековые панегирики природе и натурфилософские рассуждения обычно дополнялись "применением образов её к нравственным идеям" (Бизе 1890-1891, с.34). Мир природы с точки зрения древнерусского "мужа разумного" заключал в себе высокий назидательный, социально-этический смысл<sup>10</sup>. Природа рассматривалась как образец послушания для человека (Бизе 1890-1891, с.32), как пример точного следования заповедям (Изл., III, т.49, кол.112). Законо-послушание стихий — своеобразный нравственный императив (Аверинцев 1977, с.84-108). Космологический "пейзаж" превращался в "притчу и аллегорию о желательности порядка человеческого, общественного" (Аверинцев 1977, с.87). "Творец создал всю тварь "на работу" человеку. Тварь должна служить. Она не сама по себе.

Этим она подчиняется воле Творца. Никогда не выходит она из его воли. Она послушнее человека. Завися всецело от своего Творца, тварь, таким образом, лишь отражение его. Оттого человек должен думать о Творце только, угождать только ему и тогда благо ему будет, и на всякое благо послужит ему тварь" (Аничков 1914, с. 114-115).

Для ораторской прозы традиционным было обращение к читателю-слушателю с увещанием и наставлением, примыкающим к картинам мироздания. "Автор-дидакт" предлагал "пастве" подумывать над тем, что необходимо человеку для достижения нравственного совершенства, предлагал принять для себя в качестве высших духовных ценностей смирение, покаяние и пр.<sup>11</sup> Так, в "Слове о 10 девах" Иоанна Златоуста после космологического описания развивается мысль о необходимости покаяния (Усп., л. 187б-187г; см. также: Усп., 203б-204г; Изл., ПГ, т. 49, кол. 299; Изл., ПГ, т. 56, кол. 265-266; Изл., ПГ, т. 61, кол. 32; "Беседа на 1 Кор. 20" Климента Римского. - Аверинцев 1977, с. 85). В древнерусском "Слове о постах" риторическое рассуждение с использованием "космологии" завершается дидактическим выводом: "Солнце, месяц, звезды, езера и реки, источники, вся горы и холмы, ветры и снези, дожди, скоти и звери, и птица, и гады, и всяко древо земное. - И все то Бога боиться и трепещет и не преступает повеления его, но все то в уставе своем стоять... Земля дает плоды своя на след человеком, жита и траву, древа, цветы, плоды всякого овоща земнаго, на потребу нам и на снєдь скотам и зверем, птицам и гадам - всему земному дыханию... Солнце, осияя и грея вся от земля, восходя и заходя, и работая человеком, все творя повеления божья и не преступая заповеди его, Такожде луна и звезды... Такожде и море творить, и озера, и реки, источники, работакще человеком: овех възяше в кораблех ветры... напоякще водами, кормяще рыбами всякими, омывающе нас, - тако нам работают, боящєся Творца своего. - Все стоит в уставе своем... а по собе ничтоже не смеет створити - ни земля, ни море, ни озе-ра, ни реки, ни источники, ни кладези, ни горы, ни пропасти, ни огонь, ни зверь, ни гади, ни рыбы, ни мрази, ни снези, ни ветры... - Ты ж, человек, не боишися и не трепещеши мене, не храниши заповеди моих?" (Солов. сб., ХУІв. - ПДРЦУЛ III, с. 59-61).

Космологическая образность "Слова о расслабленном" Кирилла Туровского входит в состав учительных тирад-обращений к "расслабленному" (греховному человечеству), которому предстоит обрести должное смирение и прочие добродетели – свойства духовного "здоровья". В "Слове на антипасху" Кирилла дидактический аспект семантики "образа автора" проявляется в обобщающей теме духовной "брани" ("воинствования"), необходимо дополняющей картины идиллически-умиротворенной весенней природы (см. ниже).

Апологетико-полемический аспект семантики "образа автора" в космологической образности Кирилла Туровского. В "Слове о расслабленном" Кирилла общедидактическое содержание символики природы выводит на актуальную для Древней Руси тему борьбы с язычеством. Цитированная выше "космологическая" тирада "Слова о расслабленном" (ТОДРЛ, XV, 333) обращена ко впадшему в "пути неблагы кумирслужения" человечеству. Космологические структуры применительно к идее борьбы с язычеством активно использовались не только в полемико-апологетических сочинениях, имевших специальную, акцентированную антиязыческую направленность, но и в произведениях экзегетико-историософского характера, в дидактических, панегирических и т.д. произведениях. <sup>12</sup>

В древнерусской книжности безусловно осуждалось обоготворение сил природы (Аничков 1914, с. 113). Так, полемический фрагмент "Слова о слепце" Кирилла Туровского, направленный против кумирслужения, опирался на текст: "Бози, иже не сотвориша небесе, ни земля, ти да погыбнуть с работающими им" (Иер. 10, 11. – ТОДРЛ, XV, 339). Порицаемые средневековым писателем объекты языческого поклонения обычно имели космологическую закрепленность: "все боты прозваша: солнце и месяц, землю и воду, звѣри и гады" ("Хожение Богородицы по мукам" – Гудзий 1973, с. 98; ср.: "Слово о рождестве" Изл. – Торж., л. 87об; "Поучение на крещение" – КО II, с. 371, л. 273б–274; "Сл. об испыт. град." Григория Назианзина – Аничков 1914, с. 93–94; см. также: КО I, с. 639, л. 58об; КО II, с. 612, л. 196; Торж., л. 420об и др.).

Логика построения тирад, направленных против "идолопоклонства", "идололатрии" была следующей. В начале помещалось клишированное описание – перечисление "уровней" природного мира, "преподнесенного в дар человеку". Затем следовала тема нарушения "заповеди", "преслушания" и впадения

в поклонение твари, стихиям<sup>13</sup>. После этого речь шла о наказании – о потере человечеством "царственного" достоинства, отчуждения не только от Вседержителя, но и от природы. В итоге – дидактический вывод о необходимости покаяния, требование идеального "обращения". Например, в "Похвале св.Николаю" после демонстрации космологических образов "автор-апологет" сетовал: "Мы же Того оставивше, рекам и источником требн полагаем и жрем яко Богу твари бездушней", после чего развивал тему "казней божиих" ("небу затворенье, бездождие и плodom пагуба") и перечислял "пути спасения" (Сб.Троиц., № 9, л.216об; ср.: "Слово о Троице" Климента Охридского. – КО I, с.639, л.58б; Изл., П, т. 51, кол. II4 и др.).

Исторически на смену политеистическому обожевлению природных стихий пришел христианский монотеизм, подчинивший образы природы задаче прославления "Творца тварем". Говоря об утверждении в древнерусском обществе, в Киевской Руси "нового" мирозерцания, Кирилл Туровский в начале "Слова на антипасху" патетически восклицал: "ОБНОВИСЯ ТВАРЬ: УЖЕ БО НЕ НАРЕКУТСЯ БОГОМ СТИХИЯ, НИ СОЛНЦЕ, НИ ОГЪЬ, НИ ИСТОЧНИЦЫ, НИ ДРЕВЕСА" (ТОДРЛ, XII, 416).

Тема язычества, преодолеваемого и побеждаемого "новыми" славянскими народами, – одна из основных в символично-космологической картине весны "Слова на антипасху". ("Солнце праведное" прогоняет "зиму кумирслужения"; дикие "отрасли" – языческие страны – "присаждаются" к плодоносному "древу Иосееву"; духовные пастыри пасут новорожденных "агнцев и унцев" – "новые" народы; "язычные рыбы" уловляются "апостольскою мрежею" и др. – ТОДРЛ, XII, с.416–417). В этом фрагменте древнерусский ритор ставит не только историософские, эпидейктические, но и полемико-апологетические задачи. Кирилл учитывает ту культурно-историческую память, которая сохранялась у его "паствы" от времен языческих. Писатель-проповедник стремится "вытеснить", заместить языческие мифолого-космологические представления сходными образами литературы, связанной с учением новой для Руси религии<sup>14</sup>.

Историософский план семантики "образа автора" в связи с описаниями природы. Характерная особенность древнерусской литературы – историзм (в средневековом его понимании). Любой пр-

сатель стремился развить избранную тему обязательно в контексте истории, представить её на фоне мирового исторического процесса<sup>15</sup>, насыщал текст историческими аналогиями (Кусков 1980б, с.39-43; Кусков 1982, с.8-9). Так, в "Слове на воздвижение" из "Сборника Ягича" анонимный славянский автор представляет читателю краткий конспект истории в её средневеково-христианской трактовке. Исторический экскурс начинается с "панорамы" первозданного универсума: "... Небо пропять и прещьщренние круги звездами украси - света солнце испльни и просвети и повеле ему непочивающе теши - зему основавъ утвърди на водахъ и ни на чесомъ же - земли повеле траву семенну прозобати - повеле рекамъ и быстринамъ плути и въ езера съобратися - песокъ предель положи и огради море - водамъ повеле изнести душе живие и ветромъ веати - повеле облакомъ въсходити - нареклъ и лета, и години, и времена - послед же сътвори человека" (Сб.Ягич., 356-366). Это отправная точка для дальнейшего повествования о "грехопадении" и последующем "спасении" человечества. Тот же сюжетный ход применен и в "Слове на воздвижение" Иоанна Златоуста (Торж., л.23-23об).

Так как в средневековой культуре "порядок космоса" соотносился, корреспондировал с "порядком истории" (Аверинцев 1977, с.84-108), природа мыслилась как соучастствующая в историческом процессе. Природно-космологическая образность в произведениях ораторской прозы постоянно выступала в сопряжении с ключевыми событиями всемирной и всечеловеческой истории. События эти регулярно "воспроизводились" в годовом цикле праздников официального месящеслова, которым посвящено множество "поучений" и "слов".

Эмоционально нейтральных описаний природы древнерусская ораторская проза не содержит. Эти описания эмоционально контрастны, выполнены в двух тональностях, выражают либо радость, торжество, ликование, либо скорбь, потрясение, печаль. В одних доминирует настроение духовного радования, в других - мрачная патетика сокрушения, покаяния, страха<sup>16</sup>. Соответственно можно выделить два типа космологических описаний, используемых риториками для иллюстрации историософских схем. Первый ориентирован на изображение праздничной гармонии (на темы творения мира, духовного "восстановления" космоса Мессией, "нового не-

ба и новой земли"). Описания второго типа – картины потрясенной природы, мировых катастроф (в связи с сюжетами Адамова грехопадения, ветхозаветных "казней божиих", трагической миссии Христа, "дня гнева")<sup>17</sup>. Оба варианта представлены практически во всех "словах" Кирилла Туровского.

На взгляд "автора-историсофа", мир, связанный "неразрывным союзом любви в единое общение и одну гармонию" (Василий Великий I9II, с.14,25), существовал лишь в "первое" время, до преступления Адама, приведшего к космической катастрофе. Для "ветхого" человечества природа – сила враждебная (Сахаров 1879, с.215–216. См.: ИЗЛ., III, т.60, кол.700–701). В "Слове на воплощение" Иоанна Златоуста изображено возмущение природы против Адама: "Все захотело отказаться от человека, так как он отказался от творца... Солнце, луна, звезды не хотели всходить для преступника, источники и реки захотели отказаться в потоках, сады – в прелести, луга – в цветах" (ИЗЛ., III, т.59, кол.691. Ср.: апокрифы "Видение Павла", "Книга Еноха", духовные стихи "Плач Адама", "Плач Земли" и др. – ПДРЦУД III, с.54; Сахаров 1879; Фаминцын 1884, с.149).

В ораторской прозе были распространены образы соучастия "твари" в "страстях" мессии. В "Слове о мироносицах" Кирилла Туровского троекратно описаны "страшная в твари чюдеса" во время "страсти вольных Спасовых" (например: "ТВАРЬ СЪБОЛЕЗНУЕТЬ... УЖАСНУСЯ И НЕБО И ЗЕМЛЯ ТРЕПЕЩЕТЬ... СОЛНЦЕ ПОМЪРЧЕ И КАМЕНIE РАСПАДЕСЯ" – ТОДРЛ, XIII, с.420–421; ср.: в "Слове на пасху" Кирилла: "СОЛНЦЕ ПОМРАЧИ И ЛУНУ В КРОВЬ ПРЕЛОЖИ, И ТМА БЫСТЬ ПО ВСЕЙ ЗЕМЛИ... И КАМЕНIE РАСПАДЕСЯ" – ТОДРЛ, XIII, 412; Мф.24,29–30; Лк.21,25–27; Мр.13,24–25; Иса.13,10; 24,23 и др.). Ужас и смятение природы во время распятия Христа передаются в космологических образах многих ораторских произведений (например, в "Слове на вознесение" Иоанна Златоуста: "трепеташе земля, подвижася море, вьлаашася бездны – вся тварь съмятеся; убояшася светила небесная, побеже солнце и месяц, звезды ишчезнуша" – Усп., л.261а–261б; ср.: ИЗЛ., III, т.62, кол.950, 752). Этот мотив многократно отражен и в гимнографии: "Солнце луча съкры и сияние звезды отложиша, земля же многотмъ страхмъ колебася и море побеже, и камене распадется" (Трл. XI–XI вв., л.

470б-48; Трц. XI-XIV вв., л. 83-84 и др.; см. также: Порфирьев 1909, с. 104).

Космологические структуры сопутствуют и апокалиптической теме, являясь значимым компонентом описаний "дня печали". Эсхатологическая образность, обильно представленная в позднебиблейской, новозаветной и апокрифической литературе (Нестерова 1987, с. 30; см.: Иса. I, 7, 16-31; 2, 13-20; 24, 1-14, 18-23; Иез. 32, 7-9; Иоиш. 2, 10, 31; Мф. 24, 29-30; Откр. 6, 12-14 и др.), служила основой для изображения "страшного суда", картин, подобных тем, что даны в "Паренесисе" Ефрема Сирина (см.: Архангельский 1890, с. 57, 66, 96-97). Катастрофическое потрясение космоса обрисовывается в произведениях многих авторов, в том числе и славянских, обращавшихся к эсхатологической тематике. Образы разрушающегося, "мятущегося" пространства представлены в "Слове о десяти девах" Иоанна Златоуста (Усп., л. 192а-192б, 190г-191а), в "Слове на преображение" Анастасия Синаита (Торж., л. 233), в "Слове о троице" Климента Охридского (КО II, с. 643, л. 620б), в "Слове о втором пришествии" Палладия Мниха, "Житии Василия Новога", "Житии Андрея Юродивого" и др. (Сахаров 1879, с. 148-192).

Иной эмоциональный колорит имеют космологические описания в "Слове на антипасху" и "Слове о расслабленном" Кирилла Туровского. В них доминирует не идея апокалиптической катастрофы, наказания, гибели, скорби, сокрушения, а мысль о "весне" творения, о гармонии человека, природы и Творца во всеобъемлющем праздничном торжестве. Такой тип смыслового наполнения космологических структур ораторская проза увязывала с празднично-панегирической семантикой.

И тот, и другой мотив в средневековых произведениях зачастую разрабатывались параллельно, дополняли друг друга. Например: "Солнце и луна померкнут ть и звезды заидут сияние свое... и потрясется небо и земля... - И будет в день он: искажут горы сладость и холми точать млеко... и источник из дому господня изыдет... Дерзайи зем'ля, радуися и веселися... Дерзайте, скоти польстии, яко процвотоша поле пустынный, яко древо принесе плод свои, виноград и смоковница даша крепость свою" (Тр. Пост., XIV в., л. 41-420б.-Иоиш. I-3; ср.: "Егда же вся тварь пред страшным предстанет судищем... громи боятся, молнья трепещет, зем-

ля колеблется, огонь свирепый потечет... - Тогда праведници возрадуются... апостолы въ облаках восхощаются" и т.д. - Кирилл Туровский. - МСКТ, с.275-276). Это привычное для средневековой книжности соединение тем "страха" и "радости" (ср.: "да възвеселится сердце мое бояться имени твоего" - Пс.85,11. - ТПсАф., № 334, л.5; Евр.12,28-29) Кирилл Туровский в своих "словах" как бы расщепляет, закрепляя "страх" ("скорбь" и "покаяние") за Ветхим заветом, а "радость" ("надежду") - за Новым заветом. Противопоставление "закона" и "благодати" как символов двух исторических эпох восходило к Рим.5,20 и Рим.6,15 (Ф.И.Буслаев отметил, что данная оппозиция была усвоена Кириллом через "Слово о законе и благодати" Илариона Киевского. - Буслаев, 1881, с.81). Противопоставление "пострашающего" "закона" и спасающей "благодати" отразилось в созданных Кириллом Туровским параболических конструкциях, со- и противопоставляющих "Синай" ("Хорив") и "Олеон" ("Фавор", "Голгофу") (см.: "Слово на пасху" - ТОДРЛ, XIII, 413; "Слово о мироносицах" - ТОДРЛ, XIII, 424). Основываясь на композиционной схеме Евр.12,18-23 (ср.: Исх.33,18-23; Мф.17,1-2; Деян.1,12), Кирилл в "Слове на вознесение" стремился показать, что "гора Елеонская" ("благодать") "святеши есть Синайския горы" ("закона"). Писатель говорит о двух принципиально противоположных исторических типах взаимоотношений "промысла" и человечества; "НА СИНАЙСКУЮ БО СЫЩД ВСЯ УСТРАШАШЕ, ЗАНЕ ГОРА ВСЯ ГОРЯШЕ ОГНЬМЪ, МОЛНИЯ ЖЕ И ГРОМИ ПРИСТУПАЮЩАЯ К ГОРЕ УМЬРЩВАХУ" (ТОДРЛ, XV, 341) <sup>18</sup>. Совершенно иное - в характеристике исторически "нового" порядка бытия, осуществляемой в "Слове на вознесение" также посредством образов космологического ряда: "НЕБЕСА ВЕСЕЛЯТЬСЯ, СВОЯ УКРАШАЮЩЕ СВЕТИЛА - ЗЕМЛЯ РАДУЕТСЯ - ВСЯ ТВАРЬ КРАСУЕТСЯ, ОТ ЕЛЕОНЬСКИЯ ГОРЫ ПРОСВЕЩАЕМА..." (ТОДРЛ, XV, 341-342).

Историософская проблематика имеет принципиально важное значение для понимания идейно-художественной структуры "весеннего" описания природы в "Слове на антипасху" Кирилла Туровского. Здесь "новый" строй духовной жизни людей противопоставлен не только "ветхозаветной" религии (как это имеет место в "Слове на пасху", "Слове о мироносицах" и "Слове на вознесение"), но и "беззаконию" языческого "кумирслужения" (Буслаев 1881, с.80-81, прим.1).

В "Слове на антипасху" космологическая образность последовательно интерпретируется с точки зрения "автора-историсофа". Историсофская семантика материализована в приеме экзегезы (комментария, объяснения образов-символов). В отличие от собственно экзегетических произведений <sup>19</sup>, торжественные "слова" Кирилла превращают комментарий, "приточный способ изложения" (Никольский 1892, с.95; см. также: Никольский 1892, с.101-102, 224-225; Владимиров 1900, с.161; Порфирьев 1913, I, с.402 и др.) в "украшающий троп" (Еремин 1966, с.139).

Празднично-церемониальный и панегирический аспекты семантики "образа автора". Авторы торжественных "слов", в том числе и Кирилл Туровский, рассматривали образы природы не только в связи с идейно-функциональными установками: натурфилософско-догматически обрисовать мировое целое, показать его как произведение "высочайшего художника", обосновать антропоцентристскую "модель" вселенной; дидактически наставить паству, представить гармонию космических сфер и стихий в качестве примера смиренного исполнения долга, примера послушания для человека; опровергнуть "лжеучения", провести полемику-апологетическое "прение" с "врагами истины"; показать связь "порядка космоса" и "порядка истории", рассмотреть описания природы в контексте историсофских представлений эпохи.

Главная задача торжественного красноречия состояла в создании у читателей-слушателей ощущения коллективного участия во вселенском празднестве, вовлечь их похвалу, "соборное" славословие по поводу празднуемых событий. Создаваемые "автором-описателем "сборного" действия" и "автором-панегиристом" риторические типады опирались уже не на логико-учительные способы разработки текста, но преимущественно на стилистику лирико-драматического характера.

Символика "духовного събора" в ораторской прозе Кирилла Туровского. В праздничном "действе", изображаемом в торжественном "слове", мыслился "събор" времен и "събор" ("срастворение") пространств по космологической горизонтали и вертикали.

Эпидейктические сочинения Кирилла посвящены праздникам "Цветной триоди". Произведения, тематически связанные с этими праздниками, последовательно развивали символический мотив

"весны" как духовного воссоздания, обновления мира, "весны" как утверждения идеального порядка бытия. Риторы усматривали параллель, соответствие между "первым" творением мира и духовным преображением космоса в результате деяний Христа. Считалось, что во время праздничного торжества происходит своеобразное аплицирование "мирозидательной" темы на схемно-образную канву "действия", праздничного церемониала, иллюзорное восстановление "исходного" порядка бытия ("Слово на вел.пятницу" Иоанна Златоуста. - Супр., л.81-81об; "Слово на пасху (6)" Иоанна Златоуста. - III, т.59, кол.739; см. также: Гуревич 1984, с.87-88).

"Весна" - это не только поэтическое обозначение "первого творения", но и образ "будущего века" (то есть символ "альфы" и "омеги" мирового процесса). "Толковый Апостол" утверждал, что подобно тому, как "изначала създани быхом небо и земля, море и звезды", возникнут "небо ново и земля нова, и вся тварь" (Толк. на 2Петр.3,12-13.-Тал., № II, л.153-153об). Стереотипность, формульность подобных описаний дала повод В.А.Сахарову говорить об "общей бедности изображения райских блаженств" в русской средневековой книжности (Сахаров 1879, с.227).

Праздничное красноречие было погружено в сакрально-циклическое время (Бычков 1976, с.160-191; Гуревич 1984, с.103-142), "укоренено" в событиях "священной истории", которые для древнерусского ритора "существовали в своей реальности вечно" (Лотман 1977, с.99), постоянно воспроизводясь в годовом цикле праздников официального месяцеслова (Лихачев 1979, с.271-272). Структура художественного времени ансамблевого храмового искусства (в том числе торжественной ораторской прозы) определялась "воспоминанием" событий Евангелия, их проекцией на время произнесения праздничного "слова". Новозаветная "мистерия" организует, концентрирует вокруг себя всё содержание мировой истории, является основой изображаемого в литургическом "слове" все- и надисторического "сбора" времен, их единства и взаимопроницаемости.

Наречие "днесь", анафорически проходящее через всё космологическое описание "Слова на антипасху" Кирилла Туровского, как бы утрачивая буквальное значение, указывает на особую,

праздничную "все-временность" (ТОДРЛ, XIII, 416-417). Не менее показательно использование наречий "днесь", "ныне" в "Слове в неделю цветную" Кирилла, где они лейтмотивно проходят через текст (13 употреблений), выступая одним из средств моделирования "сбора времён".

Самая общая и наиболее простая структура "сбора" пространств по вертикали: "небо – земля – преисподняя". Совершая движение по космологической вертикали, Христос осуществляет "обновление" ранее противостоявших "небу" (возрождение "обетовавших в грехе") сфер бытия – "земли" и "преисподней", формирует новое вселенское единство. Цель "сшествия" Мессии – возвести "падшее" человечество из "темницы", из "рова, неимуца воды" ("Слово о женах-мироносицах" Кирилла Туровского. – ТОДРЛ, XIII, 422), – в "горние", на прежде недоступную "всеродьному Адаму" высоту. Идею "спасения" и "возрождения" Кирилл иллюстрирует символикой пространства: "языки" "от ада на небеса вселившиеся" (вариация на тему "сниде – възведе" в "Слове на пасху" – ТОДРЛ, XIII, 412); "идеши бо во ад, да Адама от ада с Евгою падъша преступлениемъ паки възведеша в рай и прочая с нима" ("Слово о женах-мироносицах" – ТОДРЛ, XIII, 423), "на землю пришествию – на небеса человеком възшествию" ("Слово о слепце" – ТОДРЛ, XV, 339), "враг в преисподняя съведе, ты же на небеса възведе" ("Слово на вознесение" – ТОДРЛ, XV, 342) и др.. Стилистическая трафаретность данной образности несомненна. Оригинальность Кирилла проявляется в сюжетно-композиционной разработке темы "нисхождения – возведения" в "Слове на вознесение", где после описания сокрушения и преобразования "адских съкровищ" <sup>20</sup> следует "прение" по поводу вхождения "рабьего зрака" в "горние" ("вышний вратъници възбраняху" войти во "врата небесные" тому, кто "человечьскимъ обложен телесемъ", кто, "рабий нося образ", "въсходить". – ТОДРЛ, XV, 342) <sup>21</sup>. В своих "словах" Кирилл Туровский последовательно проводит мысль об "обновлении" и космоса, и всего человечества, подчеркивает равноправие "новых" народов, недавних язычников, с другими народами "всеродьного" христианского мира (напр.: "изведе всеродьна Адама съ всеми отечьствии язык" – ТОДРЛ, XV, 340; ср.: ТОДРЛ, XIII, 412; ТОДРЛ, XIII, 423 и др.). Особенно сильно этот мотив звучит в "весеннем"

описании "Слова на антипасху", где риторико-экзегетическая разработка образов позволила писателю отразить идею "обновления" "языков" на всех предметно-тематических уровнях космологической символики.

Взаимосвязь, согласованность изображения преобразовательных подвигов "Сына человеческого" и картин обновленно-праздничной природы – топос средневековой ораторской прозы и гимнографии. Все сферы мироздания охватывает драматизированное изложение "Слова на вознесение" Кирилла Туровского; подробно описанный церемониал "схождения – вознесения" сопровождается образами соучаствующей в "действе" природы: "Небеса веселяться, своя украшаючи светила... земля радуется... и вся тварь красуется" (ТОДРЛ, XV, 341; "радость на небесах... и на земли веселие всей твари, обновльшися от истления" – ТОДРЛ, XV, 343). В "Слове в неделю цветную" после перечисления деяний героя Кирилл также помещает описание природы: "Днесь тварь веселиться, свобождаема от работы вражя... Днесь горы и холми точать сладость, удоляя и поля плоды приносять" (ТОДРЛ, XIII, 411). В "Слове на антипасху" космологический фрагмент предварен темой "схождения-брани и восхождения-триумфа" главного персонажа, в результате которого совершается "всему пременение" ("обновися тварь... створи бо ся небомь земля, очищена от бесовских скверн" – ТОДРЛ, XIII, 415). Образ весны – "нового" космоса – в центре композиции данного произведения "русского Златоуста". В топосе "преобразовательная деятельность Христа – связанное с ней обновление мира природы" "Слово в неделю цветную" и "Слово на вознесение" разрабатывают первую часть более подробно. "Слово на антипасху" Кирилла главное внимание уделяет развитию второй части топоса – изображению весеннего обновления космоса.

Многоуровневые символично-космологические описания, выполнявшие роль схемы "събора" всего мира в праздничном действе, оформлялись в ряды синтаксически параллельных фраз: "Поют ангели – славят силы – работает солнце – служит луна – послушает стихия – покоряются источники" ("Слово на сретенье" Кирилла Александрийского. – Торж., л. 139об–140), "радуются холми – осеняются дебри – цветут удолия – украшают(ся) потоки – кропят реки – чтят моря – оглашают облаки – поют птица" ("Слово на

преображение" Анастасия Синаита. - Торж., л. 227об) и т.п.. Перечисление образов космологического ряда генерализовало в сознании читателя-слушателя идею "все-единства" мира, космической полноты и всеохватности празднества. У Кирилла Туровского этот прием наглядно отразился в картине весны "Слова на антипасху".

В средневековой ораторской прозе и гимнографии набор перечисляемых образов часто дополнялся символикой конкретного праздничного церемониала. Например, в "Слове на рождество" Иоанна Златоуста: "Вся тварь Ему дары приносит: земля - ясли... горы - пещеру, гради - Вифлеем, ветры - послушание, море - повиновение, вироуе - рыбы, реки - Иордана, пустыни - Иоана, птицы - голуба, вльсьви - дары, жены - Марфу, неплодвые - Елисавеф, дети - зеленичие, пастири - хвалу, иереи - Симеона, гонители - Павла... възток - звезду, небеса - агтели" (Торж., л. 86; аналогичный стилистический ход - ИЗл., III, т. 56, кол. 385-387; ИЗл., III, т. 61, кол. 766; ИЗл., III, т. 50, кол. 810; см. также литургический текст на праздник: "Что ти принесемь... агтели - пенье, небеса - звезду, вльсьви - дары, пастирие - чюдо, земля - вертеп, пустыни - ясли" и т.д. - Трефол., XIVв., л. 72об).

"Материальная" космологическая символика в древнерусских произведениях взаимодействовала, соединялась с символикой духовной иерархии (Вагнер 1976, с. 226), с образами "духовных чинов" - "торжествующего събора и духов праведников" в горнем "граде - храме - горе" (Евр., 12, 22-23). Поэтому не случайно космология "весны" в "Слове на антипасху" Кирилла Туровского завершена тирадой, говорящей о "всех святых чинах": "ПРОРОЦИ И ПАТРИАРСИ - АПОСТОЛИ И СВЯТИТЕЛИ - МУЧЕНИЦИ И ИСПОВЕДНИЦИ - ЦЕСАРИ И КНЯЗИ БЛАГОВЕРНИИ - ДЕВСТВЕНИИ ЛИЦИ И ИНОЧЬСТИИ СЪСТАВИ - ПОСТНИЦИ И ПУСТЫННИЦИ" (ТОДРЛ, XII, 417). В сходной по типу тираде, завершающей "Слово на вознесение" Кирилла, явлен "весь" мир разом, причем не только "святые чины", но и "вся крестьяны", все участники празднества, которому посвящено "слово": "апостолы - пророки - угодники - праведники - мученики - страстотерпы - святители - благоверные князья - церковники - иереи и диаконы - игумены - мнихи" и "вся крестьяны: малыя с великими, нищя с богатыми, рабы с свободными, старьце с унотами и женимыя с девицами, матери с младенци, сироты с вдовицами" (ТОДРЛ, XV, 343).

Такой образ "събора" является одним из "общих мест" эпидейктической стилистики средневековья. Он базируется на символике текстов традиционного содержания (например: "цари земстии и вси людие, князи и вся судьи земская, юноши и девы, старци с юнотами" - Пс.148,11.-ТисФеод.,# 331,л.257об; ср.:Евр.12,22-23; Втес.4,11; 1Кор.12,28; Рим.12,6 и др.), он хорошо знаком ораторской прозе (см.: "Слово о законе и благодати" митрополита Илариона; "Слово на усение" Андрея Критского - Торж.,л.257об-258; "Слово на поклонение честн. и животворящ.кресту" Феодора Студита - Торж.,л.327об; Изл.,ПГ,т.59,кол.564 и мн.др.). Сходные по структуре и содержанию тирады распространены и в гимнографических сочинениях (например: "радовахуся чини аггелъсии, пророк състав, преподобник множество, мученици веселяхуся" и т.д. - Мин.1095,сент.,0181; Мин.1096,окт.,83; Мин.1097,ноя.,344,480 и др.).

Тема духовного "събора" (оппозиция "часть - целое") могла разрабатываться в различных образных вариантах. Кроме космологических картин средневековый книжник имел в распоряжении множество образов антропо-, био-, зооморфной и др. мифопоэтических "моделей мира"<sup>22</sup>. С помощью любой из них "автор - описатель праздничного "събора" мог инспирировать у "съ-участников" праздничного церемониала патетику духовного соединения, "сърастворения", слияния пространств и времен в "съборное" Целое.

Похвально-эпидейктический план "образа автора" в связи с описаниями природы. "Автор-панегирист" выполнял основную задачу торжественной ораторской прозы - принесение "дара праздничьскааго" (ГБ НИ,ХIУв.,л.94-94об), слова похвалы. Он стремился отдать "долг памяти", почтить не-изреченные духовные достоинства героя, показать величие празднуемых событий. Панегирико-эпидейктические произведения показывают мир праздничного "възыграния", веселия и радости: "НЕБЕСА ВЕСЕЛЯТЬСЯ - ЗЕМЛЯ РАДУЕТСЯ - ВСЯ ТВАРЬ КРАСУЕТСЯ" ("Слово на вознесение" Кирилла Туровского - ТОДРЛ,ХУ,341; ср.: "Да возвеселиться небо свъше и возрадуется земля, да подвижится мирское море" - Пс.95,11. - "Слово на рождество Богородицы" Иоанна Дамаскина. - Торж.,л.15об). Духовная динамика пронизывает весь космос, радостное "възыграние" охватывает мир природы ("Валит же горамъ и хльмом,

сиречь малимъ и великимъ языкомъ, играемъ яко агньцемъ съ радостию" (Кс II, с. 247, л. 191; "да радуется земля вся, небо да веселиться, мир да възыграется, реки да въсплещуть рукама, источники и езера, бездны, моря сърадуются" - Мин. XII-XIV вв., янв., л. 32, 34об, 48об; ср.: Торж., л. 428об, 346об-348, 443об-444 и др.; см. также: Пс. 28, 6; II 3, 4; Малах. 4, 2-3; Лк. 6, 23).

Автор-панегирист изображает космос, исполненный торжественного славословия, ликования ("ликъ" - "лицо", "музыкальный инструмент", "пение, пляска, праздник"): "Весь же кругъ землени ликует, великорадостныи же ликъ апостольскии рукама плещет и небо превозносится" ("Слово о Лазаре" Тимофея Иерусалимского. - Торж., л. 341), "веселися о ней небо - ликоствуи тоя ради земле - да въсплещет же и море - вся убо тварь да радуется и да ликоствует, и рукама плещет" (Торж., л. 13об). Топика "хвалословия" "земли и небес" формировалась на основе текстов традиционного содержания: Пс. 8, 2; 18, 1-7; 35, 6-7; 56, 6; 68, 35; 84, 10-13; 95, 11-13; 96, 6; 107, 5-6; Иса. 44, 23; 49, 13; 52, 9; Мф. 6, 10; Лк. 11, 14 и др..

Поэтика "торжествующего събора" предполагала коллективную похвалу ("единный хор", "струны кифары, настроенные согласно" - Изл., III, т. 47-48, кол. 749-750; т. 56, кол. 97-98, 231; т. 63, кол. 571), "у-венчания" похвалой героев праздника: "песньми, яко цветы, святую церковь венчаем и праздник украсим, богови хвалословение въсдем" ("Слово в неделю цветную" Кирилла Туровского. - ТОДРЛ, т. XIII, с. 411). Каждая из сфер космоса (персонифицированные "лики" природы) и человечество ликуют, поют, славят. Космология "ликов" церемониального "хвалословия" обычно корректировалась образами того сюжета, которому было посвящено "слово". Например, в "Слове на вербницу" Кирилла Александрийского среди участников праздничного "действия" присутствуют "младенци" и "ученици" (Мф. 21, 6): "Вся празднику приобщаются, вся Владыку поют: небеса веселяться, горы радуются, реки восплещете, пророци възопиите... холми воскликнете, младенци воспоите, ученици проповедите, священнице възглаголите... языци соберетеса, небесная и земная и преисподняя, и все достоинство и возраст" (Торж., л. 341-341об; ср. с символикой "славословящих" "младенцев - отроков - старцев", "предъидущих и въследующих"

в "Слове в неделю цветную" Кирилла Туровского - ТОДРЛ, XIII, 410).

Развернутая в "Слове на антипасху" Кириллом образность праздничного ликования природы восходит к стилистике кирилло-мефодиевской книжности: "Хвалите его солнце и луна, хвалите его вся звезды и свет, хвалите его небеса небес... Хвалите господа и от земля, змиеве и вся бездны, и огонь, и град, и снег, и голоть, дух бурен... горы и вси холми, древа плодовита и все кедри, зверье и вси скоти, гади и вся птица пернатая, цари земьстии и вси людие" (Пс. 148, 3-11. - Пс. Феод., № 331, л. 257-257 об.); "Да възвеселятся небеса и радуется земля, да подвижется море и исполнение его, възрадутся поля и вся, иже на них, тогда възрадутся вся древа дубравная" (Пс. 95, 11. - Пс. Аф., Ягич, 463-464); "Радуйтеся, небеса... вострубите, основанья земленаа, възпоините горы веселье и холми, и все древо" (Иса. 44, 23. - ТПр., л. 179 об.); "Въспойте господеву песнь нову... и имя его от конечь землених, сходящей в море и плавающей по нему острови и живущей в них! Радуйся пустыне... възрадутся живущей на камени, от връхъ горных възопють, дадутъ господеву славу" (Иса. 42, 10. - ТПр., л. 177; ср.: Иса. 49, 13; 55, 12); "Благословите аггели, небеса... благословите воды вся... благословите солнце и месяц, звезды небесню... благословите всек дъждъ, роса и вси дуси... благословите огонь, зной, зима, вар... благословите росы и инь, леди и мрази... благословите сланы и снези, ношь и день... благословите свет и тма, мълнии и облаци... благословите земле, горы и хълми, все прозябающия на земли... благословите и источници, море и реки, кити и все движущия ся в водах... благословите вся птици небесню, звери и вси скоти... благословите сынове чловеци... благословите иереи... раби господни Господа!" ("Песнь трех отроков" - Даниил 3, 58-84. - Пс. Аф., Ягич, 740-741).

Церемониал торжества, описываемого в "словах" Кирилла Туровского, насыщен "акустическими" образами: восклицаниями, победными "кликами", "гласами", трубными звуками, шумами грома и т.д.. В "Слове на антипасху" Кирилла семантика "похвалы" заложена в каждой тираде описания весенней природы: небеса "сле-

бу исповедають", пастыри "свируют" и "веселиемъ славятъ", "доброгласная птица" веселятся, "свою каждо поюще песнь", ликуют "святые чины" и пр. (ТОДРЛ, XIII, 416-417).

Согласие и гармония единого, "сборного" славословия в празднестве ("ангелы с людьми составляют хоры" - Изл., III, т. 61, кол. 766) предполагает для участников торжества своего рода состязание, соревнование в "службе похвалы". Так, во вступлении к "Похвале Петру и Павлу" Иоанна Златоуста представлена "реть" неба и земли, их состязание "почтенными гласами" и "достойным благохвалением" (Торж., л. 207об-208). В "Слове на вознесение" Кирилла Туровского тема "творческого соревнования" получила оформление в следующих одна за другой тирадах, каждая из которых содержит "похвалу" из цитат Псалтыри и Пророчеств: Пророчеству слышатся гласи, яже радостно ликъствуютъ... Ангели вся поущають, глаголюще: въскликнете богу вся земля, пойте же имени его! Патриарси начинаютъ песнь... Преподобнии възглашаютъ... Праведници велегласуютъ... Давид же, аки старейшина ликов, ушная песеня гласы, глаголетъ: Всеи язици въсплещете руками, въскликнете богу гласомъ радости... Всех же гласы оконъчвааетъ Павъл..." (ТОДРЛ, XV, 342; ср. со структурой антифонного пения, ектыни). Это один из многих возможных примеров приложения лирико-драматизирующей стилистики к символическо-космологическим описаниям, созданным Кириллом Туровским (см. подр.: Никольский 1897, с. 250-252; Калтуяла 1913, с. 216-217; Порфирьев 1913, с. 399).

Эпидейктические "слова" Кирилла Туровского - часть ансамблевого храмового искусства, включавшего в себя и литургическую поэзию, и театрализованное действо. Сочинения Кирилла "по своему способу изложения решительно напоминали церковные песнопения, которые поются и читаются в те же дни в церкви и составляют как бы распространение и разъяснение этих песнопений" (Краулов 1870, с. 137; ср.: Сухомлинов 1858; Миллер 1865, с. 298; Шевырев 1884, с. 127-143; Вадковский 1892, с. 350; Пономарев 1894, с. 114-115 и др.). И гимнография, и литургические "слова" Кирилла вообрали в себя элементы "монументального драматического действия" (ПВЛит., IV-IX, с. 18).

"Образ автора" в средневековом его понимании ("сильно окрашен внеличными тонами", "автор = авторитет", "автор = точка зрения" - КЛЭ, IX, с. 29, 31) реализовывался в комплексе конструк-

тивных способов организации текста, на любом уровне поэтики произведения. Основные семантические аспекты "образа автора" (догматико-натурфилософский, дидактический, апологетико-полемический, историсофский, празднично-"сборный", панегирический) были взаимосвязаны с жанровым "модусом" текста и преобладающим в нем типом изложения (рассуждение, описание, лирико-драматические фрагменты), влияли на риторико-синтаксическую структуру тирад, на их сюжетно-композиционную закреплённость, определяли смысловую окраску символично-аллегорической образности.

Семантика описания весенней природы в "Слове на антипасху" Кирилла Туровского. О созданном Кириллом Туровским символично-космологическом описании в "Слове на антипасху" писали многие исследователи творчества писателя (Сухомлинов 1858, с. 29-36; Виноградов 1915, с. 106-116; Никольская 1928, с. 433-439; Вайян 1950, с. 34-50; Бегунов 1976, с. 269-277; Прокофьев 1976, с. 231-242; Лихачев 1979, с. 165-166 и др.), авторы учебников по словесности Древней Руси. Предлагаемый анализ рассматривает образы природы "слова" Кирилла в контексте поэтической семантики, присущей ораторской прозе, экзегетике и гимнографии Древней Руси, книжности греко-славянского Средневековья.

В "Слове на антипасху" Кирилла образность космологических картин получила истолкование в теософско-символическом контексте литературы Киевской Руси (Прокофьев 1976, с. 232). На основе образов природы ритор создал оригинальное "произведение в произведении", истолковал образы весеннего мира в "экклесиологическом" смысле – как символические аналоги духовной общины христиан, духовного возрождения человечества. Сходное использование образности "весны" не раз встречается на страницах средневековой ораторской прозы – в параболических конструкциях, основанных на противопоставлении: "материальное – идеальное". Например, в "Слове об Иоанне Предтече" Иоанна Златоуста образы природно-материального мира ("солнце, освещающее своими золотыми лучами луга, испещренные цветами", "земля, украшенная деревьями", "ветерки, обвевающие долины", "неумолчно щебечущие птицы", "пастухи, играющие на многозвучных свирелях и заботливо следящие за стадами", "источники, катящие свои быстрые вол-

нь" и др.) указывают, по мнению автора, на "небесную весну", на "учение премудрости", на духовный "сбор верных" (ИЗл., III, т. 59, кол. 469). Тот же набор образов пасторального характера ("После холодной зимы засияла теплая весна, земля украшена зеленой травой, древесные стебли — цветами, воздух блистает от солнца, птицы мелодично поют, пастухи, играя на свирелях, гонят стада на пастбища, земледелец идет в виноградник, мореплаватели отправляются в путь...") Иоанн Златоуст использует в "зимнем" "Слове на рождество Христово" для указания на "умственную весну", на воссияние "солнца праведного", разгоняющего "холодную и бурную" греховную мглу, утверждающего новый строй бытия (ИЗл., III, т. 61, кол. 763). В риторико-экзегетической разработке Андрея Критского ("Слово на обновление храма св. Георгия" природа становится "неподобным подобием" зримого "умными очима" вселенского празднества: "Небо бо нам днесь церковь, Георгие, претвори, небесе видимого всяко краснеишу, и толико, елико духовнаа от телесных суть честнеиша. Не бо солнце чювственному подлежит, но в незаходимое солнце Христа одеая. Не звезды лестнаа нам предлагаа, ниже луну растущую и мелеишу, но благодать нескудну подающую. Ниже облак дождороднаа, нъ учителя богословца. Не землю жестоку, но душу утешевати могущих. Не моря се почръпают, нъ от божественных очищающих согрешения. Не источники вод, нъ источники исцелений показывает. Не птичия голосования, нъ аггельския гласы богословствует днесь" и т.д.. Как и в "Слове на антипасху" Кирилла Туровского, образность природы в данном произведении трактуется в связи с темой "древняя мимоидоша, се быша вся нова" (2Кор. 5, 17. — Торж., л. 51—51об; см. также: "Почтение в неделю четвертую поста на весну" Феодора Студита — Владимирова 1901, с. 159).

Известную сложность в описании, в классификации смысловых планов символики славяно-русского Средневековья обуславливает многозначность, "информационная универсальность" символического образа<sup>23</sup>; аспекты поэтической семантики образа имеют тенденцию к слиянию, "перетеканию" одного в другой. Так, в "Слове на антипасху" Кирилла празднично-панегирическая тема тесно соприкасается с нравственно-дидактической и историософской.

Картина весны в "Слове на антипасху" идиллична. При этом следует учитывать, что образность умиротворенной, "праздничной"

природы в книжной традиции постоянно соотносилась с дидактико-учительной семантикой, коррелировала (со- и противопоставлялась) с символикой "духовной брани", "воинствования", подвижнического борения с "грехом" и "врагами истины" (см., например: "Слово о мире" Иоанна Златоуста - ПГ, т. 51-52, кол. 425; "Слово на богоявление" Иоанна Златоуста - ПГ, т. 61, кол. 761). "Мир" и "брань" в символизирующем сознании древнерусского писателя необходимо дополняли друг друга. Праздничное веселие обновленного мира, духовная "весна" мыслятся в "Слове на антипасху" Кирилла Туровского как результат воинской победы над "супостатами", ратоборческого преодоления "кумирслужения". Мотив духовной "брани" на уровне текста "Слова на антипасху" выражен в тираде, рассказывающей о весеннем половодье - потоке для "нечестивых людей" (см. также образ таяния - "расседания" "греховного льда" - ТОДРЛ, XII, 416-417). Идея духовного "воинствования" легко просматривается, обнаруживается в ближайшем подтексте, играющем важную роль в формировании содержания любой тирады "весеннего" фрагмента. В подтексте заложены традиционные для поэтического стиля Древней Руси оппозиции: "солнце праведное" - "огнь покаяния" и "греховная зима"; "у-пасение" стад - пастырское "руководство" и борьба с "волками" "до крове"; "присаждение" ветвей к плодоносному "Древу Иосееву" - труды "оградника" и отсечение "неплодных отраслей" и т.д..

В системе книжной топики "духовная брань" была во многом равнозначна "труду" как "пути-подвигу" к достижению цели. Кирилловы "ратаи", "пастыри" и "рыбари" - образы, вполне привычные для ораторской прозы Средневековья. Их можно встретить во многих сочинениях византийских, древнеболгарских и древнерусских авторов (Адрианова-Перетц 1947, с. 53, 60-74, 97-102). Например, в описании "весны - поста" "Слова о жизни" Иоанна Златоуста читатель видит "ратаев", которые призваны "возделать ниву души, всеять слово благочестия, посадить растения любомудрия и заботливо ухаживать за ними для того, чтобы услышать Павлово: "трудящемуся делателю прежде подобает от плода вкушать!" (2Тим. 2, 6)", видит "мореходцев", которые должны победить и укротить "волны беспорядочных страстей, бурю злых помыслов" (Ис. 17, т. 49, кол. 50-51; ср. символику "пастырей - сеятелей - рыбаков - ви-

ноградарей – строителей – врачей – борцов – воинов" в "Слове на пятидесятницу" Иоанна Златоуста – Мих., л. 177–177об. – ПГ, т. 52, кол. 803–804; "Слово на воздвижение" Иоанна Златоуста – Торж., л. 20–20об. – ПГ, т. 50, кол. 815–817; см. также: Изл., ПГ, т. 48, кол. 872–873 и др.).

Главенствующими в символической картине весеннего мира "Слова на антипасху" являются празднично-панегирический и историко-философско-экзегетический аспекты поэтической семантики.

М. И. Сухомлинов во вступительной статье к изданию "слов" и "поучений" Кирилла Туровского обратил внимание на зависимость описания весны "Слова на антипасху" Кирилла от "Слова в неделю новую и о мученике Маманте" Григория Назианзина (Гомилия 44. – ПГ, т. 36, кол. 617–620. – Сухомлинов 1858, с. 29–33). В последнем по времени сопоставлении эффаризиса весны в сочинениях Кирилла Туровского и Григория Назианзина Ю. К. Бегунов вслед за М. И. Сухомлиновым усматривает прямое заимствование "весеннего фрагмента" Кириллом у классика византийской литературы. Свообразие Кирилла текста исследователь видит в следующем: "Стилистические периоды – краткие и лапидарные у Григория, – весьма распространены у Кирилла Туровского за счет нескольких колонов, содержащих толкования и цитаты из Священного писания" (Бегунов 1976, с. 273). К сожалению, в поле зрения ученого не попала содержательная работа В. П. Виноградова "Основной древнерусский пласт в составе "Торжественника" – поучения Кирилла, епископа Туровского" (Виноградов 1915а, с. 97–178; в другом издании статья называется: "О характере проповеднического творчества Кирилла, епископа Туровского" – Виноградов 1915б, с. 313–392), в которой убедительно показано, что источником для написания "Слова на антипасху" явилась экзегетическая редакция "Слова в неделю новую и о мученике Маманте", созданная Никитой Ираклийским и широко бытовавшая в древнерусской рукописной традиции. "Слово" Григория Кирилл читал в тексте толкования на него Никиты Ираклийского" (Виноградов 1915а, с. 114)<sup>24</sup>. Это наблюдение представляется существенным для понимания характера и направленности творческой мысли древнерусского ротора.

При сопоставлении текстов выясняется, что из обширного и насыщенного разнообразной символикой "слова" Григория Назиан-

зина Кирилл "избирает" картину весенней природы, "подравнивает" её под библейский космологический ряд, убирая специфически греческие детали ("мореходов", "дельфина", "Омирова коня" и др.). А из комментария Никиты Ираклийского ритор заимствует форму построения риторико-экзегетических периодов (изъяснительный синтаксис тирад). При этом комментарии Кирилла Туровского либо не зависят от экзегетической редакции "Слова в неделю новую и о мученике Маманте" (по большей части близкой к натурфилософским объяснениям, подобным тем, что включались в "Шестоднев"), либо ощутимо развивают символическую образность источника. Никита Ираклийский повторяет образный строй "слова" Григория, не стремясь привнести какое-либо оригинальное содержание. В отличие от него, "русский Златоуст" создает мощный символично-историософский план, дополняет исходную канву прототипа. С этой целью Кирилл широко использует стилистические топосы ("лоци коммунес") средневековой книжности, последовательно интерпретируя их в историософском ключе. Во второй части тирад "весеннего экфразиса" "Слова на антипасху" ощутимо сказалось влияние средневековой экзегетической литературы. В толковых произведениях обнаруживаются многочисленные параллели практически к каждому образу комментария, созданного древнерусским писателем. Экзегетика настойчиво проводила историософскую идею необходимости приобщения варварских "языков" к мировой христианской цивилизации (смысловой лейтмотив "Слова на антипасху" Кирилла Туровского).

Для иллюстрации этих положений разберем несколько тирад "Слова на антипасху".

"НЫНЕ СОЛНЦЕ КРАСУЯСЯ К ВЫСОТЕ ВЪСХОДИТЬ И РАДУЯСЯ ЗЕМЛЮ ОГРЕВАЕТЬ". — Толкование: "ВЗИДЕ БО НАМ ОТ ГРОБА ПРАВЕДНОЕ СОЛНЦЕ ХРИСТОС И ВСЯ ВЕРУЮЩАЯ ЕМУ СПАСАЕТЬ" (ТОДРЛ, XII, 416). Параллельный текст из "слова" Григория Назианзина: "Ныне солнце высочее и златообразнее" (ГБ НИ, XIV в., л. 146 об.) — сопровождается пояснением Никиты Ираклийского: "Ныне солн<sup>с</sup>це вышнее от смере<sup>н</sup>еиших и ужних на северныя полунощным частем к равноденью ближаться" (ГБ НИ, XIV в., л. 147).

Тирада Кирилла Туровского сопоставима с комментариями Голковой Псалтыри на образ "солнца праведного": "Восия солнце и

собрашеса. — Солнце праведное... Христос, встав из мертвых, яко солнце, собра расточения в един соуз верныи мира" (Толк. на Пс.103,19,22.—ТпсАф., № 46, л.32); "Яко же жених украшен ис чертога исходит, тако и солнце... — Тако и Христос оболчен светом из мрътвых исходит. Яко же солнце всяко место просвещает, тако же и Христос всяко и души верных, теплоту и огонь духовныи подаст" (Толк. на Пс.18,6—7. — ТпсАф., № 334, л.32); "И изведе я ис тмы и сени смертныи. — Дондеже восия солнце правдное, сиречь Христос" (Толк. на Пс.106,14.—ТпсАф., № 46, л.94). "С небесе бо всия нам солнце праведное... просвети сядящу в тме — сиречь в неразумии" (Толк. на "Песнь Захарии" — Лк.1,78—79.—ТпсАф., Ягич, 730; см. также толкования на Пс.67,19; 71,5 и др.; ср.: "И всъясет вам, боящимся имени моего, солнце праведно и исцеление крилу его" — Малахия 4,2. — Тпр., л.94).

"ИНЫЯ НОВОРОБАЕМИ АГНЬЦИ И УНЫИ БЫСТРО ПУТЬ ПЕРУЩЕ СКАЧЕТЬ..." — Толкование: "АГНЬЦА ГЛАГОЛЮ КРОТКІЯ ОТ ЯЗЫК ЛЮДИ... УЧИТЕЛИ ХРИСТОВА СТАДА О ВСЕХ МОЛЯЩЕСЯ ХРИСТА БОГА СЛАВЯТЬ, ВСЯ ВОЛКИ И АГНЬЦА В ЕДИНО СТАДО СЪБРАВШАГО" (ТОДРЛ, XIII, 416). Параллельный текст "слова" Григория Назианзина: "агнъци играють у зелен нив" (ГБ НИ, XIУв., л.146об). Никита экзегетически никак не раскрывает: "агнъци на зелене траве скачють" (ГБ НИ, XIУ в., л.147). Возможно, тема "единого стада" навеяна Кириллу образом "Маманта-пастыря", пасущего люд "матерограда" из 26-го стиха "слова" Григория (помещен за описанием весны) (ГБ НИ, XIУ, л.148об). И все же основным источником образов комментария Кирилла Туровского иной — евангельская притча о "Добром Пастыре" ("И ины овъця имам, еже не суть от двора сего, и ты ми подобаетъ привести, и глагола моего послушают, будет едино стадо и един пастырь" — Ин.10,14—16.—ТпсАф., XIУ—XV вв., л.290об). Содержащееся в "пастушеской" тираде "Слова на антипасху" уподобление "стран" собираемым пастырем "овцам" относится к стилистическим топосам. Посредством символики "агнцев" средневековая экзегетическая традиция осмысливала идею "съ-пасения" языческих народов, идею "събора" человечества в "единое стадо": "языки яко овца прият" (Толк. на Пс.77,52.—ТпсАф., № 334, л.172; ср.: Пс.99,3; Мф.10,6; 15,24 и др.); "людие твои и овца пажити твоя — веровавше бо языци быша стадо Христово" (Толк. на Пс.78,13. —

ТПсАф., № 334, л. 175об); "языци бо людие его быша стадо Христо-во... - овьца истиннаго стада" (Толк. на Пс. 94, 7.-ТПсАф., № 46, л. 39об; см. также: Толк. на Пс. 23, 3.-ТПсАф., № 334, л. 40об; Толк. на Пс. 76, 21.-ТПсАф., Ягич, 370; Толк. на Пс. 106, 41.-ТФсФед., № 331, л. 195об; Толк. на Иса. 55, 67.-ТПр., л. 193об-194 и др.). Создавая образ "Христово стада", Кирилл говорит не только об "овцах", но и о "волках", о том, что деятельностью Доброго Пастыря собраны "ВСЯ ВОЛКИ И АГНЬЦА В ЕДИНО СТАДО". Данную (историко-софски понятую) ассоциацию образов древнерусский писатель мог перенести в свое сочинение из Толковых Пророчеств. Символика: "волки и агнцы напасутся вкупе" (Иса. 65, 25.-ТПр., л. 215; ср.: Иса. 11, 6; Иез. 34, 25, 28), - в комментариях на "пророков" истолковывалась примерно так же, как и у Кирилла Туровского. (Ср.: "Се глаголетъ о совокуплении верных, иже преже быша яко волци и лви и змия, по воплощеньи же Христове совокупишася с овцами стада Христова, и бысть едино стадо и един пастырь" (ТПр., л. 215; ср. с символикой отказа от "зверского" "одержания идольского", от дикости "кумиробешенья" в Толк. на Пс. 8, 7-9.-ТПСНИ, л. 35; Толк. на Пс. 103, 20.-ТПсАф., № 46, л. 69 и др.). Сходным в плане использования образности "Иса. 65, 25 - Иса. 11, 6" с разбираемым фрагментом "Слова на антипасху" является "Слово на воздвижение" Пандалея Пресвитера, в котором слова: "и пожирует волк с агньцами" - поняты как "знамение на языкох", отказавшихся от "прельсти" (Торж., л. 28-28об; см. также: ПГ, т. 48, кол. 822).

Сопоставительный анализ других тирад также показывает, что, используя экзегетический структурный принцип "образ - комментарий", Никита Ираклийский и Кирилл Туровский двигались в противоположных направлениях: первый упрощал, второй усложнял образы исходного текста.

Сложные образные конструкции, метафорико-синтаксическое "плетение словес" рассматриваемого отрывка "Слова на антипасху" Кирилла имеют соответствия в стилистике гимнографии. Сравним разработку символики "солнца праведного" в "слове" Кирилла ("взиде бо нам от гроба праведное солнце Христос и вся верующая ему спасаетъ") и в литургических текстах: "Днесъ всься душам Христос яко солнце из гроба всьсяв тридневно, мрачную зиму отгна грех наших" (ТрЦ., XI-XII вв., л. 68об); "Из гроба красно

правдное нам вьсья солнце" (ТрЦ., XI-XII вв., л. 56 об); "правдное солнце, всем жизнь вьсьяючи" (ТрЦ., XI-XII вв., л. 56 об), "незаходяи солнце", "правдное солнце мыслное", "словесно солнце незаходимое" (ТрЦ., XI-XII вв., л. 53, 71, 89, 91 об, 93 об, 97, 100 об-101, 128-128 об, 131, 134 об; ТрЦ., XII-XIII вв., л. 203 об-204, 207, 229 об; ТрЦ., XII-XIV вв., л. 69 об и мн. др.). (Об "извитии словес" гимнографического типа в "словах" Кирилла Туровского см. подр.: Антонова 1981, с. 224-227).

Экзегетико-гимнографическое рассмотрение образов пасторального "пейзажа" "Слова на антипасху" как бы расщепляет и дробит их вещественность, высвечивает в каждом из них определенный набор (комплекс) идейно-функциональных схем и представлений. За и над предметно-тематическим планом выстраивается иное, новое единство, возникающее на основе общности абстрактных значений элементов космологической схемы, ансамбля природно-космологических образов. Отмеченная общность значений системна — она зависит от определенных идейно-функциональных "парадигм", семантических топосов. Один из уровней семантики ораторской прозы Древней Руси, сочинений Кирилла Туровского рассмотрен в данной статье. Изучение поэтической семантики, связанной с "образом автора" (в его средневековой — надличностной, имперсональной трактовке) на материале древнерусской книжности может быть продолжено и в аспекте описания системы традиционных книжных топосов, и в аспекте уяснения динамики, историко-литературной эволюции "образа автора" от эпохи к эпохе.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. "Образ автора" был устойчиво "сцеплен" с жанрово-стилистической структурой текста. Каждому поджанру ораторской прозы было свойственно применение своих логических и художественных приемов, сюжетно-композиционных форм, тех или иных типов риторических тирад (ср.: Бегунов 1970, с. 81).
2. Внимание авторов ораторских сочинений сосредоточено на внесюжетных, композиционных моментах реализации идейно-художественного замысла. Ослабленность "нарративного" начала приводило к тому, что текст распадался на ряд риторических тирад. Тира-

- да (период) – это более или менее замкнутый в стилистическом отношении фрагмент изложения, который может охватывать несколько предложений (фраз) и представляет собой смысловое и ритмико-синтаксическое единство (Ерамин 1966, с.133,139; Никольский 1903, с.181; Сазонова 1974, с.30–46).
3. "Слова" Кирилла "представляют собой лирически и часто драматически окрашенную похвалу празднику" (Гудзий 1938, с.92). Он любил "надевать библейские эпизоды диалогами священных лиц и картинами то в лирическом стиле, то в стиле иконописи" (Орлов 1945, с.62). "Драматизирующее" начало могло выражаться в форме диалогов и "прений" (Макарий 1857, I, с.100; Голубинский 1880, I, с.662–663; Никольский 1897, с.248–249; Истрин 1920, с.180; Сперанский 1920, с.309 и др.).
4. По вопросу о ритмико-синтаксической организации произведений ораторской прозы см.: Лихачев 1979, с.169–175; Сазонова 1974, с.30–46; Верещагин 1978, с.7–II; Мещерский 1978, с.43–44 и др..
5. Выражался в риторических дефинициях о "первопричине", в "антиномических" конструкциях, в вопросно-ответных, катехитических и т.д. структурах.
6. В таких предисловиях отразился гносеологический парадокс христианского Средневековья: необходимость познания того, что в принципе непознаваемо, необходимость говорить о "не-из-реченном" (см. подр.: Бычков 1977, с.124).
7. Греческое слово "космос" означало "нарядный порядок", "украшение мира" (Аверинцев 1977, с.84, с.262, прим.13; МНМ, II, с.341).
8. Это и топоним архитектуры Древней Руси. См. символику "хвалы" в храмах Покрова на Нерли, Дмитриевском (г.Владимир) (Воронин 1961; Вагнер 1969).
9. Тема "человека – царя природы" была характерна не только для византийской и южно-восточнославянских литератур. Она разрабатывалась также и западноевропейской книжностью. "Все вещи в мире созданы для человека, день и ночь работают на человека и постоянно служат ему" ("Естественная теология" Раймунда Сабунского. Ср.: "Весь этот мир – солнце, месяц и звезды; и четыре стихии – огонь, вода, воздух и земля; птицы в воздухе, рыбы в воде, звери в лесу, черви в земле, золото и драгоценные камни, плоды деревьев, – всё это создано на службу и на пользу челове-

- ку" - вступление к "Швабскому зеркалу". - Эйкен 1907, с.544).
10. "Общее место" средневековой ораторской прозы - противопоставление несовершенной "мирской" жизни - природе. Например: Изл., II, т.48, кол.956; т.49, кол.43; т.56, кол.265-266; т.61, кол.196, 787; т.63, кол.569.
11. К личностному "Все-держителю" "космос может иметь только личное отношение - а именно отношение покорности". Законосообразность мировых процессов понималась как послушание стихий, "как их монашеское смирение, их отказ от своеволия, их аскеза" (Аверинцев 1977, с.84-85).
12. См.: Азбуки 1892-1898; Аничков 1914, с.90-94; Буткевич 1899; Фаминцын 1894; Рыбаков 1964; Трендафилов 1984 и др.. Характерно, что в обширной полемической литературе против "латинян" космологическая образность почти не встречается (см.: Попов 1875, 1879; Павлов 1878; Чельцов 1878).
13. Аверинцев 1977, с.84; Бизе 1890-1891, с.13; Фэ III, с.175-176. Представление об языке как обоготворении "твари" вместо творца, закрепленное в христианской книжности текстом Рим.1, 25 (Аничков 1914, с.18), появилось уже в Исх.20, 4 и в Прем.13, 1-2 (ср.: Втор.4, 16-19, 23, 25, 28; 5, 8; 17, 3; 28, 63; Пс.48, 5; 57, 5; 96, 7; II3, 12-16; II3, 12-16; I34, 15-19; Иса.2, 18; 40, 18-20; 44, 9-20; 46, 5-7 и др.). Серапион Владимирский в 4-м поучении писал: идола не "строить мир, дождь пущать, тепло приводить, земли плодить велять" (Серап.Владимирск., с.11).
14. Христианская символично-мифологическая образность была во многом типологична языческой, поскольку своими "корнями уходила в языческую древность" (Робинсон 1980, с.186, 189-190). Сила славянских фольклорно-мифологических традиций была такова, что её испытывали даже писатели-проповедники, ревниво оберегавшие свои произведения от языческих влияний, - отмечает В.П.Аникин по поводу возможного использования символики "веснянок" в "Слове на антипасху" Кирилла Туровского (Аникин 1970, с.33).
15. "Древнерусскую литературу можно рассматривать как литературу одной темы и одного сюжета. Этот сюжет - мировая история" (Лихачев 1971, с.56; ср.: Блок 1949, 1988, с.6; Робинсон 1976, с.234; Гуревич 1984, с.103-166).

Показательные примеры историсофского мышления Древней Руси – "Речь философа", включенная в "Повесть временных лет" под 6494г., "Слово о законе и благодати" Илариона, митрополита Киевского (Тромов, Козлов 1990, с.44–47, 70–71).

16. Ср.: дидактико-эсхатологический и праздничный настрой произведений Серапиона Владимирского и Кирилла Туровского.

17. Например: потрясение вселенной при распятии Христа ("солнце померкло... небо облеклось во тьму... буря гнева, громы и молнии... земля потряслась, камни расселись, море бурлило, бездны разверзались... реки, источники и заливы подвинулись остановить свое течение" – Изл., III, т.62, кол.747,752), эсхатологические "зарисовки" Серапиона Владимирского ("в последняя лета будет знаменья в солнци и в луне, и в звездах, и труси по местом..." – Серап.Владимирск., с.I, 2. – Мф.24,7; Лк.21,25). См. подробн.: Сахаров 1879, с.215–216.

18. "Ветхозаветная" ("синаяская") часть символического описания природы в "Слове на вознесение" восходит к развитой библейской стилистической традиции (Исх.9, II–I8; 24, I7; 33, I8–20; Втор.4, II; 5, 4–5 и др.), в частности, к Псалтыри, изобилующей грозными, "пострашающими" образами космологического типа (см.: Пс. I7, 8–I6. – ТПсФеод., № 33I, л.26об–27; Пс.76, I8. – ТПсФеод., № 33I, л. I32об–I33; Пс.96, 2–5. – ТПсФеод., № 33I, л. I70об–I7I и др.). Ср.: "Страхом бо его, рече пророк, движется земля, расседается камене, животная трепещоть, горы курятся, светила раболепно служат, облаци и воздушная тварь повеленая творять" ("Притча о человеческой душе и телеси" Кирилла Туровского – ТОДРЛ, XII, 34I).

19. Задача приобщения славянских народов к византийской образованности обусловила широкое распространение в южно-восточно-славянской литературе экзегетических (толковательных) сочинений. К этому разряду книжности относились Шестодневы, Толковая Палая, толковые редакции Псалтыри, Пророчеств, Евангелий, Апостола, Апокалипсиса и др.. "Комментаторские" произведения включались в состав энциклопедических Изборников XI века (Изб. I073 и Изб. I076), Изборника XIII века (Изб. XIIIв.). Библические книги в Киевской Руси "обращались вместе с толкованиями на них"

(Архангельский 1899, с. 191; Мансветов 1876, с. 75-76).

20. Христос разоряет "преисподнии ада" ("разби смертныи град" - "Слово о женах-мироносицах" - ТОДРЛ, XIII, 424). В "словах" Кирилла Туровского тема "выполнения", брани, "бывшей на общего врага" (ТОДРЛ, XV, 340), обычно оформляется в небольших по объему сегментах текста, составленных из стилистических клише. (Например, в "Слове на пасху" Кирилла Туровского - "батальные" зарисовки торжественно-церемониального "попрания" "твердынь ада": "врата адова скрушишася - веревя сломишася до основания", "глава адова скрушена бысть и жало его притупися", "темница она распадеся" и пр. - ТОДРЛ, XIII, 412-413; ср.: ТОДРЛ, XIII, 424 и др.). В средневековой ораторской прозе тема "сокрушения" и "преобразования" нижней части космоса иногда превращалась в развернутый драматизированный рассказ, охватывающий всё "слово" (см. "слова" на "воскресение Лазарево" Евсевия Александрийского, Епифания Кипрского, анонимное "Слово на Лазарево воскресение" древнерусского происхождения - Порфирьев 1890, с. 42 и сл.; Рождественская 1970, 1972).
21. Утверждение С.П. Шевырёва об оригинальности данного фрагмента (Шевырев 1884, с. 143, прим. 37) потребовало корректировки. По сути дала "Слово на вознесение" Кирилла Туровского "содержит поэтическое распространение читаемого в этот день Лк. 24, 36-53" (Буслаев 1881, с. 87). Примеры аналогичной композиции и "драматизации" имелись в средневековой книжности (см., напр., Толк. на Пс. 23, 7-10. - ТПсАф., № 394, л. 41-41об).
22. "Модель мира" в средневековой книжности могла создаваться не только посредством образов космологического ряда (и его модификаций, "детализаций"). Наряду с символикой этого типа широко использовалась антропоморфная образность (Мочульский 1887, с. 74-88; см.: I Кор. II, 8; Евр. 4, 15; Евр. 5, 23; Кол. I, 18), символика "мирового древа" (ШЕЗ, V, с. 39-43; Иванов, Топоров 1965, с. 79, 128-129; Малетинский 1976, с. 206, 213-215 и др.), образы "дома - града - храма - горы" (ММ, I, с. 311) и др.. В каждом из таких образов мира отражены сходные элементы и параметры космического устройства, поэтому разные модели вселенной совмещаются друг с другом, изоморфны и изофункциональны (Топоров 1973, с. 115; Малетинский 1976, с. 213).

23. "Информационная универсальность и тематическая комплексность" многообразных идейно-тематических аспектов – объединяющая черта произведений разных жанров литературы Киевской Руси (Робинсон 1980, с.176). Характерную особенность древнерусской литературы и искусства – синтетичность, взаимопроникновение всех их частей – отразила в себе система литературно-символической образности. (Ср.: Вагнер 1974, с.34–35; Кусков 1981, с.8).
24. Текст "Слова в неделю новую" Григория Назианзина в древнеславянской письменности бытовал и в варианте без комментариев (см.: "Слово в новую неделю" Григория Богослова из "Сборника Михановича" – Мих., л.143б–148а).

#### ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Аверинцев 1970 – Аверинцев С.С. Теизм // Философская энциклопедия. – М., 1970. – Т.5. – С.189–191.
- Аверинцев 1972 – Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство: Художественная культура домонгольской Руси. – М., 1972. – С.42–45.
- Аверинцев 1977 – Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1977. – 320с.
- Аверинцев 1987 – Аверинцев С.С. Мифы // Литературный энциклопедический словарь. – М., 1987. – С.222–225.
- Адрианова-Перетц 1947 – Адрианова-Перетц В.П. Очерки поэтического стиля древней Руси. – М.; Л., 1947. – 184с.
- Азбукин 1892–1898 – Азбукин П. Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе: (XI – XIVвв.) // Русский филологический вестник. – 1892–1898. – Т.33–39.
- Аникин 1970 – Аникин В.П. Календарная и свадебная поэзия. – М., 1970. – 122с.
- Аничков 1914 – Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. – СПб., 1914.
- Антонова 1981 – Антонова М.Ф. Кирилл Туровский и Епифаний Премудрый // ТОДРЛ. – Л., 1981. – Т.XXXVI. – С.223–227.
- Архангельский 1888 – Архангельский А.С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности: Очерки и исследования. – СПб.,

1888. - 146с.
- Архангельский 1889-1890 - Архангельский А.С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности: Извлечение из рукописей и опыты историко-литературных изучений: В 4 вып. - Казань, 1889-1890.
- Архангельский 1898-1901 - Архангельский А.С. Образование и литература в Московском государстве пол.ХУ-ХУІІвв. - Казань, 1898-1901. - Вып. I-3. - 480с.
- Баранкова 1978 - Баранкова Г.С. Об астрономических и географических знаниях // Естественнoнаучные представления Древней Руси. - М., 1978. - С.48-62.
- Бегунов 1970 - Бегунов Ю.К. Древнерусская ораторская проза как жанр: (К постановке вопроса) // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. - Л., 1970. - С.75-85.
- Бегунов 1973 - Бегунов Ю.К. Проблемы изучения торжественного красноречия южных и восточных славян IX-XVІвв.: (К постановке вопроса) // Славянские литературы: VII Международный съезд славистов. Варшава, 1973г. - М., 1973. - С.380-399.
- Бегунов 1976 - Бегунов Ю.К. Три описания весны: (Григорий Назианзин, Кирилл Туровский, Лев Аникита Филолог) // Сборник истории кнѣжвности Српска академия наука и уметности. Одељење језика и кнѣжвности. - Београд, 1976. - С.269-277.
- Бизе 1890-1891 - Бизе, Альфред. Историческое развитие чувства природы: Пер. с нем. // Русское богатство. - 1890. - № 5-12. - С.1-208; 1891. - № 1-5. - С.209-391.
- Бицилли 1919 - Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. - Одесса, 1919. - 167с.
- Блок 1949 (1986) - Блок, Марк. Апология истории, или Ремесло историка. - 2-е изд. - М., 1986. - 256с.
- Брюсова 1977 - Брюсова В.Г. Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике 1073г. // Изборник Святослава 1073г.: Сб.статей / Отв. ред. Б.А.Рыбаков. - М., 1977. - С.292-306.
- Буслаев 1881 - Буслаев Ф.И. Русская хрестоматия. - 3-е изд. - М., 1881. - II, 447с.
- Буткевич 1899 - Буткевич Т. Литературная борьба с магометанством, язычеством и раввинизмом в средние века // Вера и разум. - 1899. - № 1. - С.1-22.

- Бычков 1976 - Бычков В.В. Из истории византийской эстетики // Византийский временник. - М., 1976. - Вып. 37. - С. 160-191.
- Бычков 1977 - Бычков В.В. Византийская эстетика: Теоретические проблемы. - М., 1977. - 199с.
- Вагнер 1969 - Вагнер Г.К. Скульптура Древней Руси: XII век. Владимир. Боголюбово. - М., 1969. - 480с.
- Вагнер 1974 - Вагнер Г.К. Проблема жанров в древнерусском искусстве. - М., 1974. - 268с., 32л. илл..
- Вагнер 1976 - Вагнер Г.К. О декосмологизации древнерусской символики // Культурное наследие Древней Руси. - М., 1976. - С. 225-229.
- Вадковский 1892 - Вадковский (Антоний). Из истории христианской проповеди. - СПб., 1892. - 456с.
- Вайян 1950 - *André Vaillant. Cyril de Turov et Gregoiz de Nazianze* // *Revue des études slave*. - Paris, 1950. - T. XXXVI. - P. 34-50.
- Верещагин 1978 - Верещагин Е.М. К изучению семантики лексического фонда древнеславянского языка: Доклад на VIII Международном съезде славистов. - М., 1978. - 66с.
- Веселовский 1880 - Веселовский А.Н. Св. Георгий в легенде, песне и обряде // СОРЯС. - 1880. - Т. 21. - С. 92-160.
- Виноградов 1915а - Виноградов В.П. Основной древнерусский пласт в составе "Торжественника" - поучения Кирилла, епископа Туровского // Виноградов В.П. Уставные чтения. - Сергиев Посад, 1915. - Вып. 3. - С. 97-178.
- Виноградов 1915б - Виноградов В.П. О характере проповеднического творчества Кирилла, епископа Туровского // В память столетия МДА: Сб. статей. - Сергиев Посад, 1915. - С. 313-392.
- Владимиров 1900 - Владимир П.В. Древняя русская литература Киевского периода X-XIII вв. - Киев, 1900. - С. 152-154.
- Воронин 1961 - Воронин Н.Н. Зодчество Северо-Восточной Руси XII-XV веков. - М., 1961. - Т. I. - 584с.
- Гальковский 1913-1916 - Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: В 2 т. - М.; Харьков, 1913-1916. - 398с., 308с..
- Голубинский Е.Е. 1880 - Голубинский Е.Е. История русской церкви. - М., 1880. - Т. I. - I-я пол. т. - XXIV, 795с.
- Громов, Козлов 1990 - Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская религиозная мысль X-XVII веков. - М., 1990. - 287с.

- Гудзий 1938 - Гудзий Н.К. История древнерусской литературы. - М., 1938. - 452с.
- Гудзий 1973 - Гудзий Н.К. Хрестоматия по древней русской литературе. - М., 1973. - 528с.
- Гуревич 1984 - Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. - 2-е изд. - М., 1984. - 350с.
- Демин 1966 - Демин А.С. Наблюдения над пейзажем в "Житии" протопopa Аввакума // ТОДРЛ, - М.; Л., 1966. - Т.22. - С.402-406.
- Еремин 1966 - Еремин И.П. Ораторское искусство Кирилла Туровского // Еремин И.П. Литература Древней Руси: (Этюды и характеристики). - М.; Л., 1966. - С.144-163.
- Иванов, Топоров 1965 - Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. - М., 1965. - 246с.
- Иванов, Топоров 1974 - Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. - М., 1974. - 342с.
- Иванов, Топоров 1982 - Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянская мифология // Мифы народов мира. - М., 1982. - Т.2. - С.450-456.
- ИВЛ - История всемирной литературы: В 9 т. - М., 1984. - Т.2. - 672с.
- ИДР - История культуры Древней Руси: Домонгольский период. - М.; Л., 1951. - Т.2. - С.66-78.
- Истрин 1922 - Истрин В.М. Очерк по истории древнерусской литературы домосковского периода: (II-III вв.) - Пг., 1922. - X, 248с.
- Караулов 1870 - Караулов Г. Очерки истории русской литературы. - 2-е изд. - Одесса, 1870. - Т.1. - XIX, 627с.
- Келтуяла 1913 - Келтуяла В.Л. Курс истории русской литературы. - СПб., 1913. - Ч.1. - С.698-720.
- Кессиди 1972 - Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. - М., 1972. - 312с.
- Кирпичников 1879 - Кирпичников А.И. Св. Георгий и Егорий Храбры. - СПб., 1879. - 193с.
- ЛДЭ - Краткая литературная энциклопедия: В 9 т. - М., 1962-1978.
- Кусков 1971 - Кусков В.В. Представление о прекрасном в древнерусской литературе // Проблемы теории и истории литературы. - М., 1971. - С.58-66.
- Кусков 1980 - Кусков В.В. Историческая ретроспективная аналогия в произведениях Куликовского цикла // Куликовская битва в литературе и искусстве. - М., 1980. - С.39-43.

- Кусков 1981 - Кусков В.В. Характер средневекового мирозерцания и система жанров древнерусской литературы XI - первой пол. XIII в. // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. - 1981. - № 1. - С.3-12.
- Кусков 1982 - Кусков В.В. История древнерусской литературы. - 4-е изд. - М., 1982. - 296с.
- Лихачев 1971 - Лихачев Д.С. Своеобразие древнерусской литературы // Лихачева В.Д., Лихачев Д.С. Художественное наследие Древней Руси и современность. - Л., 1971. - С.52-70.
- Лихачев 1973 - Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X-XVII вв.: Эпохи и стили. - Л., 1973. - 254с.
- Лихачев 1978 - Лихачев Д.С. "Слово о полку Игореве" и культура его времени. - Л., 1978. - 359с.
- Лихачев 1979 - Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. - 3-е изд. - М., 1979. - 359с.
- Лотман 1977 - Лотман Ю.М. "Звонячи в прадедню славу" // Уч. зап. Тартуского ун-та. - Тарту, 1977. - Вып. 41/4. - С.98-101.
- ЛЭС - Литературный энциклопедический словарь. - М., 1987. - 751с.
- Маиоров 1979 - Маиоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. - М., 1979. - 461с.
- Макарий 1857 - Макарий (Булгаков). История русской церкви. - СПб., 1857. - Т.3. - С.99-149, 307-326.
- Малашкин 1946 - Малашкин Н.А. Эсхатология и мессионизм в последний период Римской империи // Известия АН СССР. Серия истории и философии. - 1946. - № 5. - С.441-430.
- Мансветов 1876 - Мансветов И.Д. Очерки по истории просвещения и духовной литературы Древней Руси // Православное обозрение. - Москва, 1876. - Т. III. - Вып. 9. - С.83-94.
- Мелетинский 1976 - Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. - М., 1976.
- Мещерский 1978 - Мещерский Н.А. Источники и состав древнеславяно-русской переводной письменности IX-XV вв. - Л., 1978.
- Миллер 1965 - Миллер О.Ф. История русской словесности. - 2-е изд. - Б/м, 1965. - С.237-300.
- МММ - Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. - М., 1980.
- Мочульский 1887 - Мочульский В.Н. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. - Варшава, 1887. - 259с.
- Наан 1964 - Наан Г. Космология // ФФ. - М., 1964. - Т.3. - С.72.
- Нестерова 1987 - Нестерова О.Е. Апокалипсис // ЛЭС. - М., 1987. - 30.

- Никольская 1928 - Никольская А.Б. К вопросу о пейзаже в древнерусской литературе: (Несколько описаний весны) //Сб.статей в честь А.И.Соболевского. - Л.,1928. - С.433-439.
- Никольский 1892 - Никольский Н.К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XIIв. - СПб.,1892.-244с.
- Никольский 1897 - Никольский Н.К. Лекции по гомилетике. - СПб.,1897. - 559с.
- Никольский 1903 - Никольский Н.К. Гомилетика: Курс лекций. - СПб.,1903. - 412с.
- Орлов 1945 - Орлов А.С. Древняя русская литература XI-XVII веков. - М.;Л.,1945. - 341с.
- Павлов 1878 - Павлов А.С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян.-СПб.,1878.-216с.
- Панченко 1976 - Панченко А.М. Некоторые эстетические постулаты в "Шестодневе" Иоанна Экзарха // Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. - Л.,1976. - Т.1. - С.32-41.
- ПБЭ - Православная богословская энциклопедия: В 12т. - СПб., 1900-1911.
- ПВЛит., IV-IXвв. - Памятники византийской литературы IV-IXвв./ Под ред. Л.А.Фрейберг. - М.,1968. - 355с.
- Пономарев 1894 - Пономарев А.И. Св.Кирилл, епископ Туровский и его поучения // ПДРЦУЛ. - СПб.,1894. - Вып.1. - С.87-198.
- Попов 1875 - Попов А.Н. Историко-литературный анализ древнерусских полемических сочинении против латинян: XI-XVвв. - М., VII,418.
- Попов 1879 - Попов А.Н. Обличительные писания. - М.,1879.-53с.
- Попов 1903 - Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина. - СПб.,1903. - 412с.
- Порфирьев 1876 - Порфирьев И.Я. История русской словесности. - 2-е изд. - Казань,1876. - 689с.
- Порфирьев 1890 - Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. - СПб.,1890. - 471с.
- Порфирьев 1909 - Порфирьев И.Я. История русской словесности. - Изд.8-е. - Казань,1909. - Ч.1. - 724с.
- Порфирьев 1913 - Порфирьев И.Я. История русской словесности. - Казань,1913. - Ч.1. - С.98-101,400-403.

- Прокофьев 1975 - Прокофьев К.И. С мировоззрением русского средневековья и системе жанров русской литературы XI-XIII вв. // Литература Древней Руси: Сб. трудов ИТН им. В.И. Ленина. - М., 1975. - Вып. I. - С. 5-39.
- Прокофьев 1976 - Прокофьев К.И. К литературной эволюции весеннего пейзажа: (Кирилл Туровский, И.М. Катырев-Ростовский и В.К. Тредиаковский) // Новые черты в русской литературе и искусстве: XVII-нач. XVIII вв. - М., 1976. - С. 321-242.
- Пропп 1946 - Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. - Л., 1946. - 340 с.
- Работт 1960 - Работт Б. Бог // ФЭ.-М., 1960. - Т. I. - С. 175-176.
- Робинсон 1976 - Робинсон А.Н. Стиль достоверности // Культурное наследие Древней Руси. - М., 1976. - С. 230-234.
- Робинсон 1980 - Робинсон А.Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья: (XI-XIII вв.): Очерки литературно-исторической типологии. - М., 1980. - 336 с.
- Рождественская 1970 - Рождественская М.В. К литературной истории текста "Слова о Лазаревом воскресении" // ТОДРЛ. - Л., 1970. - Т. 25. - С. 47-59.
- Рождественская 1972 - Рождественская М.В. О жанре "Слова о Лазаревом воскресении" // ТОДРЛ. - Л., 1972. - Т. 27. - С. 109-119.
- Рыбаков 1964 - Рыбаков Б.А. Основные проблемы изучения славянского язычества. - М., 1964. - 9 с.
- Рыбаков 1981 - Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. - М., 1981. - 608 с.
- Рыбаков 1988 - Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. - М., 1988.
- Сазонова 1974 - Сазонова Л.И. Принцип ритмической организации в произведениях торжественного красноречия старшей поры // ТОДРЛ. - Л., 1974. - Т. 28. - С. 30-46.
- Сахаров 1879 - Сахаров А.А. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и их влияние на народные духовные стихи. - Тула, 1879. - 249 с.
- Сперанский 1920 - Сперанский М.Н. История древней русской литературы. - 3-е изд. - М., 1920. - Ч. I. - С. 307-314.
- Срезн. - Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным источникам: В 3 т. - М., 1959.

- Сухомлинов 1858 - Сухомлинов М.И. О сочинениях Кирилла Туровского // Рукописи графа А.С.Уварова. - СПб., 1858. - Т.2. - Вып.2. - 72, 158с.
- Топоров 1973 - Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Уч. зап. Тартуского ун-та. - Тарту, 1973. - Вып.308. - С.106-150.
- Топоров 1982а - Топоров В.Н. Модель мира // Мифы народов мира: М., 1982. - Т.2. - С.340.
- Топоров 1982б - Топоров В.Н. Пространство // МНМ. - М., 1982. - Т.2. - С.161-166.
- Трендафилов 1984 - Трендафилов Х.П. Полемическое наследие Константина Философа и его традиции в литературе Древней Руси. - М., 1984. - 25с.
- Тренчени-Вальдпфел 1956 - Тренчени-Вальдпфел И. Гомер и Гесиод: Пер. с венгерск. - М., 1956. - 122с.
- Фаминцын 1884 - Фаминцын А.С. Божества древних славян. - СПб., 1884. - Т.1. - 236, 11с.
- ЭЭ - Философская энциклопедия: В 5 т. - М., 1960-1970.
- Чельцов 1879 - Чельцов М. Полемика между греками и латинянами в XI-XII вв. - СПб., 1879. - II, 405с.
- Шарыпкин 1976 - Шарыпкин Д.М. Боян в "Слове о полку Игореве" и поэзия скальдов // ТОДРЛ. - Л., 1976. - Т.35. - С.14-22.
- Шевырев 1884 - Шевырев С.П. Лекции о русской литературе // СОРЯС. - СПб., 1884. - Т.33. - № 5. - 280с.
- Эйкен 1907 - Эйкен, Генрих. История и система средневекового мирозерцания: Пер. с нем. - СПб., 1907. - 732с.
- Эллигер 1975 - Elliger W. *Die Darstellung der Landschaft in der griechischen Dichtung*. - Berlin, New York, 1975. - 493s.
- Якобсон 1969 - Якобсон Р.О. Композиция и космология плача Ярославны // ТОДРЛ. - Л., 1969. - Т.24. - С.32-34.
- Василий Великий 1911 - Василий Великий. Творения. - СПб., 1911. - Т.1. - 648с.
- ГБ ХІв. - "Слова (18) Григория Богослова". - ГИБ, Q.п.1.16. - Рус., 4°, 377л. - ХІв. - Изд. текста: Будилович А.С. XII "слов" Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи ХІв. - СПб., 1875. - XII, 285с.
- ГБ НИ ХІУв. - "Григория Богослова 16 слов с толкованиями Ники-

- ты Ираклийского, XIV в. - ГБЛ, ф. 304, № 6. - Рус., I<sup>о</sup>. - 418 л.  
 Златостр. - Златоструй и отрывок Торжественника, XIII в. - ГПБ, ф. 560. - Р. п. I. 46. - Рус., I<sup>о</sup>, 198 л.  
 Изб. - Изборник: Сборник произведений литературы Древней Руси / Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. - М., 1989. - 798 с.  
 Изб. 1073 г. - "Изборник Святослава", 1073 г. - ГИМ, Син. № 51-д. - Рус., I<sup>о</sup>, 266 л. - Изд. текста: Изборник Святослава 1073 года: Факсимильн. изд. - М., 1988. - Кн. I-2. - 266 л., 79 с..  
 Изб. 1076 - "Изборник Святослава", 1076 г. - ГПБ, Эрмитаж. 20. - Рус., 4<sup>о</sup>, 277 л. - Изд. текста: Изборник 1076 года / Изд. подгот. под ред. С. И. Коткова. - М., 1965. - 109 с..  
 Изб. XIII в. - Сборник, содержащий толкования на Священное писание. - ГПБ, Q. п. I. 18 (Толст.). - Рус., 4<sup>о</sup>, 196 л..  
 Изл., III - Иоанн Златоуст. Творения. - Изд. текста: *Migne J.-P. Patrologiae cursus completus: Series graeca. - Parisiis, 1857-1866. - T. 1-161.*  
 Изкз., Богосл. - "Богословие" Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Экзарха Болгарского. - ГИМ, Син. № 106. - Рус., I<sup>о</sup>, 210 л. - Кон. XII-нач. XIII в. - Изд. текста: Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. - М., 1877. - Кн. 4 (окт. - дек.). - 69, 422 с..  
 Кл. Рим. - *Die apostolische Väter / F. H. Fink. - 2. Aufl. - Tübingen, 1906. - S. 44-45.*  
 КО - Климент Охридски. Собрани съчинения: В 3 т. - София, 1970-1977. - Т. I. - 777 с.; Т. 2. - 845 с..  
 Мин. 1095, сент.; Мин. 1096, окт.; Мин. 1097, ноя. - ЦГАДА, ф. 381, № 84, 89, 91. - Изд. текста: Ягич И. В. Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь: в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1097 гг. // Памятники древнерусского языка. - СПб., 1886. - Вып. I. - С. 131-137, 609 с., 6 л. илл..  
 Мин., XI-XIII вв., янв. - Минея служебная, январь. - XII-XIII вв. - ЦГАДА, ф. 381, № 100. - Рус., I<sup>о</sup>, 119 л..  
 Мин., XII-XIV вв., янв. - Минея служебная, январь. - XII-XIV вв. - ЦГАДА, ф. 381, № 100. - Рус., I<sup>о</sup>, 137 л..  
 Мих. - "Сборник Михановича", XIII в. - Изд. текста: *Homiliarum Editiones monumentorum slavico-veteris dialecti / R. Aitzetmüller. - Graz, 1957. - IV, 265 s.*

- МСКТ - Молитвы на всю седмицу св. Кирилла, епископа Туровского / Изд. подгот. В.И. Григорович // Православный собеседник. - Казань, 1857. - Отд. IV. - С. 212-260, 273-351.
- Парем. Грег. - Паремийник Григоровича, к. XII-нач. XIII вв. - ГБЛ, собр. Григоровича, № 2/М 1685. - Болг., м. I<sup>о</sup>, 104 л. - Изд. текста: Брандт Р. Ф. Григоровичев Паремийник в сличении с другими паремийниками // ЧОИДР. - М., 1894-1901. - Ч. I-4. - 308 с.
- ПДРЦУЛ - Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / Под ред. А. И. Пономарева. - СПб., 1894-1898. - Вып. I - 4. Сб. Троиц., № 9 - Триодный четий сборник. - ГБЛ, ф. 304, № 9. - Рус., м. 4<sup>о</sup>, 235 л. - Кон. XIV - нач. XV вв..
- Сб. Ягич. - Сборник Ягича, XIII в. - ГПБ, ф. 560. Q. I. п. № 56.
- Серап. Владимирск. - Петухов Е. В. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. - СПб., 1888. - Ч. XVII. - 276 с..
- Тал., № II - Апостол с толкованиями, XIV в. - ГБЛ, ф. 256, № II. - Рус., I<sup>о</sup>, 580 л.
- ТБЛ XIV-XV вв. - Евангелие толковое Феофилакта Болгарского на Евангелие Матфея и Евангелие Иоанна. - ГБЛ, ф. 304, № IIО. - Рус., I<sup>о</sup>, 366 л..
- ТОДРЛ XII, XIII, XV - Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР, т. XII, XIII, XV. - Литературное наследие Кирилла Туровского: Тексты / Изд. подгот. И. П. Еремин. - М.; Л., 1956-1958. - Т. XII. - С. 340-361; Т. XIII. - С. 409-426; Т. XV. - С. 331-348.
- Торж. - Торжественник общий, XV в. - Собр. ИИФ (г. Новосибирск) рукоп. коллекция., № 53/71. - Рус., I<sup>о</sup>, 562 л.
- ТПр. - Толковые Пророческие книги (Книги 16 пророк толковны), 1489 г. - ГБЛ, ф. 304, № 90.
- ТПСАф., Ягич - Толковая Псалтырь Болонская, XIII в. - *Psalterium Bononiense / Ed. Vatroslav Jagić. - Vindobonae; Berolini; Petropoli, 1907. - XIX, 968 s.*
- ТПСАф., № 46 - Псалтырь с толкованиями Афанасия Александрийского, нач. XV в. - ГБЛ, ф. 228, № 46 (М. 481). - Рус., 4<sup>о</sup>, 273 л.
- ТПСАф., № 334 - Псалтырь с толкованиями Афанасия Александрийского, к. XV в. - ГБЛ, ф. 256, № 334. - Рус., I<sup>о</sup>, 271 л..
- ТПСНИ - Псалтырь толковая, сост. Никитой Ираклийским (Пс. I-54) сер. XIV в. - ГБЛ, собр. МДА, Фунд., № 18. - Болг., 157 л.
- ТПСФеод., XIV в. - Псалтырь с толкованиями Феодорита Киррского

- ("Чудовская псалтырь"), XIV. - Изд. текста: Погорелов В.А. Чудовская Псалтырь XI века: Отрывок толкования Феодорита Кирского на Псалтырь в древнеболгарском переводе // Памятники старославянского языка. - СПб., 1910. - Т.3. - Вып. I. - У, 276с, 2л. факс.. См. также: Погорелов В.А. Толкование Феодорита Кирского на Псалтырь в древнеболгарском переводе: Рассмотрение списков и исследование особенностей псалтырного текста. - Варшава, 1910. - 237с.
- ТпФеод., № 331 - Псалтырь с толкованиями Феодорита Кирского, 1564г. - ГБЛ, ф. 256, № 331. - Рус., I<sup>o</sup>, 334л.
- Трефол., XIVв. - Трефолок, 1538г. - ГНТБ (г. Новосибирск), Тихомировское собр., № 173. - Рус., I<sup>o</sup>, 410л.
- ТрПостн., XIVв. - Триодь постная, 1511г. - ГНТБ (г. Новосибирск), Тихомировск. собр., № 301. - Рус., 4<sup>o</sup>, 357л.
- ТрЩ., XII-XIIIвв. - Триодь постная и цветная, XII-XIIIвв. - ЦГАДА, ф. 381, оп. I, № 137. - Рус., I<sup>o</sup>, 257л.
- ТрЦ., XI-XIIвв. - Триодь цветная, XI-XIIвв. - ЦГАДА, ф. 381, № 138. - Рус., I<sup>o</sup>, 173л.
- ТрЦ., XII-XIVвв. - Триодь цветная и Миния праздничная, XII-XIV вв. - ЦГАДА, ф. 381, № 139. - Рус., 8<sup>o</sup>, 207л.
- Туницкий 1918 - Туницкий Н.Д. Книги XII малых пророк с толкованиями в древнеславянском переводе. - Сергиев Посад, 1918. - Вып. I. - VIII, 76с.
- Усп. - "Успенский сборник", XII-XIIIвв. - ГИМ, Син. 1063/4<sup>3</sup>. - Изд. текста: Успенский сборник XII - XIII вв. / Изд. подгот. О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон; под ред. С.И. Коткова. - М., 1971. - 754с., 7л. факс..
- Физиолог - Физиолог / Подгот. текста, перевод и комментарии О.А. Белобровом // Памятники литературы Древней Руси: XIIIв. - С. 474-485. См. также: Карнеев А.Д. Материалы и заметки по литературной истории Физиолога. - СПб.: СЛДП, 1890. - Т. XCII. - 463с.
- ФПеч. - Поучения Феодосия Печерского. Изд. текста: Еремкин И.Е. Литературное наследие Феодосия Печерского // ТОДРЛ. - М.; Л., 1947. - Т. У. - С. 147-184.
- Шест. - "Шестоднев" Иоанна Экзарха Болгарского; 1263г. - Изд. текста: Шестоднев, составленный Иоанном, Эксархом Болгарским / По хартейному списку Моск. Синод. 6-ки 1263г. слово в слово и буква в букву // ЧОИДР. - М., 1879. - Кн. 3. - XLVI, 536с..

"Космологический топос": мифопоэтические истоки  
средневекового "образа мира".

Древнерусская литература (как и культура Средневековья в целом) вообрала в себя своеобразно трансформированные мифопоэтические представления о природе, питалась истоками языческой и библейско-христианской мифологии<sup>1</sup>. В основе описаний природы полагались мифолого-космологические представления и схемы<sup>2</sup>.

1. Религия, искусство, литература, политическая идеология и прочие формы общественного сознания Средневековья прочно удерживали "ряд мифологических моделей, своеобразно переосмысленных при включении в новые структуры" (Аверинцев 1987, с.222; МНМ II, с.161-162, 603), устойчиво воспроизводили архаичные представления о природе и мироздании.

О связи мирозерцания Древней Руси с фольклорно-мифологическими традициями славян см.: Робинсон 1980; Рыбаков 1981, 1988.

2. В культурах европейского Средневековья параллельно существовали два типа воззрений на природу, которые можно условно обозначить как аристотелевско-птоломеевский и мифолого-символический (библейско-космографический) (Аверинцев 1982, с.598, 603; Баранкова 1978, с.62; Топоров 1982, с.161-166 и др.). Мифолого-символическая космография была широко представлена в литературных произведениях Древней Руси.

Космологические структуры "небо - земля - подземный мир" (трехуровневые) и "небо - солнце - луна - звезды - горы - земля - деревья - травы - животные - человек - море - реки - преисподняя" (многоуровневые) возникли в глубокой древности в результате попыток человека представить мир как определенным образом организованное и упорядоченное целое, как Космос, пришедший на смену изначальной бесформенности Хаоса (Наан 1964, с.72; Топоров 1982а, с.162; Мелетинский 1976, с.161-171 и др.).

Космологические схемы, занимающие одно из центральных мест в мифологических текстах, постулируют модель мира по вертикали и горизонтали (МНМ II, с.6, 161-164).

Центральный образ предисловия Кирилла Туровского к "Слову о расслабленном": "НЕИЗМЕРЬНА НЕБЕСНАЯ ВЫСОТА, НИ ИСПЫТАНА ПРЕИСПОДНЯЯ ГЛУБИНА, НИЖЕ СВЕДОМО БОЖИЯ СМОТРЕНИЯ ТАИНЫСТВО..." (ТОДРЛ, ХУ, 331), — Ф.И.Буслаев соотносил с зачином былинны "Соловей Будимирович", известной по сборнику "Российских стихотворений" Кириши Данилова: "Высота ли, высота поднебесная, глубота ли, глубота — акиян-море, широко раздолье по всей земли" (Буслаев 1861, кол. 374, 1462). Данное сопоставление книжного и фольклорного текстов вполне оправдано, поскольку в обоих случаях нашло сходное отражение характерное для мирозерпцания Древней Руси представление о вселенной как о некоторой трехчастной структуре: "небо — земля — преисподняя". В "словах" и "притчах" Кирилла Туровского эта космологическая схема встречается множество раз (часто в усеченном варианте "небо — земля", "небо — подземный мир"; в предисловии к "Слову о расслабленном" Кирилла опущено среднее звено — "земля")<sup>3</sup>.

Символика "космологического" вступления к "Слову о расслабленном" находит продолжение в основной части этого произведения — в тираде о служении человеку "солнца — луны — облацев — земли — травы — деревьев — рек — пустынь — зверей" (ТОДРЛ, ХУ, 333). Такая же многоуровневая, сложная космологическая схема положена Кириллом Туровским в основу картины весенней природы "Слова на антипасху" ("небеса — солнце — луна — ветер — деревья — земля — трава — стада — нивы — реки — пчелы — птицы"): "НЫНЕ НЕБЕСА ПРОСВЕТИШАСЯ, ТЕМНЫХ ОБЛАК ЯКО ВРЕТИША СЪВЫЛЕКШЕ, И СВЕТЛЫМЪ ВЪЗДУХОМЪ СЛАВУ ГОСПОДНЮ ИСПОВЕДАЮТЬ..."

3. Трехчленная "космологическая вертикаль" отражена во многих мифопоэтических традициях, в том числе и в славянской (МНМ II, с. 10; Иванов, Топоров 1982, с. 450–456; Рыбаков 1981, с. 192–208, 462–463). Тройное деление по вертикали изображений "Збручского идола" — древнеславянская космограмма (ИКДР II, с. 415; Иванов, Топоров 1974, с. 24; Вагнер 1974, с. 70). Архаичная трихотомия вселенной отражена в древнерусских заговорах (Попов 1903, № 23). С трехуровневой "моделью мира" связана образность и композиция ряда сказок (Пропп 1946, с. 193–194, гл. 8). Космологические формулы этого типа встречаются в былинах ("Соловей Будимирович", "Вольга и Микула Селянинович" и др.), в "Слове о полку Игореве" (Шарыпкин 1976, с. 18; Якобсон 1969, с. 33).

НЫНЕ СОЛНЦЕ КРАСУЯСЯ К ВЫСОТЕ ВЪСХОДИТЬ И РАДУЯСЯ ЗЕМЛЮ ОГРЕВАЕТ... НЫНЯ ЛУНА С ВЫШНЯГО СЪСТУПИВШИ СТЕПЕНИ БОЛШЕМУ СВЕТИЛУ ЧЕСТЬ ПОДАВАЕТ... ВЕТРИ ТИХО ПОВЕВАЮЩЕ ПЛОДЫ ГОБЪЗУЮТ... ЗЕМЛИ СЕМЕНА ПИТАЮЩИ ЗЕЛЕНУЮ ТРАВУ РАЖАЕТ... АГНЬЦИ И УНЬЦИ БЫСТРО ПУТЬ ПЕРУЩЕ СКАЧУТ... ДРЕВА ЛЕТОРАСЛИ ИСПУЩАЮТ... РАТАИ СЛОВА СЛОВЕСНЫЯ УНЬЦА К ДУХОВНОМУ ЯРМУ ПРИВОДЯЩЕ... РЕКИ АПОСТОЛСКИЯ НАВОДНЯЮТСЯ, И ЯЗЫЧНЫЯ РЫБЫ ПЛОД ПУЩАЮТ... МНИЛСЬКАГО ОБРАЗА ТРУДОЛЮБИВАЯ БЧЕЛА... ДОБРОГЛАСНЫЯ ПТИЦА" (ТОДРЛ, XII, 416-417).

В работах исследователей мифологии продемонстрирована типологическая общность подобных космологических структур и формул для ряда фольклорно-мифологических памятников (Топоров 1973, с. 106-150; Иванов, Топоров 1965, с. 99-102, 113; Малетинский 1976, с. 207; Вагнер 1974, с. 70, 167 и др.). В развернутом виде указанные структуры нашли воплощение, например, в апокрифической "Беседе трех святителей" и в духовных стихах ("Голубиная книга") (Мочульский 1887, с. 61-71).

Космологическая образность "Слова на антипасху" Кирилла Туровского имеет параллели в весеннем обрядовом фольклоре славян. Принявшего на себя атрибуты языческого солнечного божества "Егория - Юрия - Георгия" народная фантазия наделила функцией отмыкания "ключом" неба, земли, птиц и т.д., которое способствует наступлению весны (Веселовский 1880, с. 92-104; Фаминцын 1884, с. 305-312; Кирпичников 1879, с. 145, 153). В "веснянках" эта функция связана с образом "пчелы" (Иванов, Топоров 1965, с. 125-127). О возможном влиянии "веснянок" на символично-космологическую картину весны в "Слове на антипасху" Кирилла говорил М.И. Сухомлинов (Сухомлинов 1858, с. 40; см. также: Владимиров 1901, с. 158; Аникин 1970, с. 33).

Тем не менее, стремясь показать мир как возрожденное весной гармоническое целое, Кирилл Туровский ориентировался прежде всего на книжную традицию. М.И. Сухомлинов обратил внимание на то, что космологический эскиз "Слова на антипасху" во многом зависит от "Слова в неделю новую и о мученике Маманте" Григория Назианзина (III, т. 36, кол. 617-620) (Сухомлинов 1858, с. 29-36). Следует отметить, что аналогичная номенклатура образов имеется и в ряде других ораторских сочинений, бытовавших в Древней Руси, например, во включенном в состав "Торжественника" "Слове на рождество Богородицы" Иоанна Дамаскина (Торж.,

1306-20). Наличествует она и в греко-византийских источниках. Так, в "Беседе на I Кор. 19-20" Климента Римского перед духовным взором читателя разворачивается грандиозное зрелище "небес колеблюмых", "дней и ночей, сменяющих друг друга", "солнца", "луны", "хоровода звезд", "земли, в положенные сроки производящей обильную пищу людям и зверям", "чреды ветров", "беспредельных морей и неисследимых бездн", "птиц", "малейших из живых существ" (Кл. Рим., с. 44-45). Обширное описание такого рода можно встретить в "Слове на пасху (VI)" Иоанна Златоуста (ПГ, т. 58, кол. 736-737).

Обращаясь к структуре образов "слова" Григория Назианзина, древнерусский ритор не мог не видеть в ней одну из "филиаций" традиционной космологической символики средневековья - сходный порядок образов был характерен для широко представленных в книжности Древней Руси произведений из состава Библии (1-я глава "Книги Бытия"; см. также: Втор. 33, 13-16; Иов. 5, 4; 9, 5; II, 5-9; 26, 5-14; 28, 12-28; 36, 26-33; Пс. 8, 4-10; 17, 1-17; 18, 1-7; 23, 1-3; 28, 3-10; 32, 6-9; 64, 6-14; 68, 35; 73, 12-17; 84, 12-13; 94, 4-5; 97, 3-9; 103; 106, 23-40; 135, 5-9; 148; Иса. 1, 2, 29-30; 2, 13-20; 8, 22; 14, 7-8; 24, 18-20, 23; 34, 14; 40; 41, 1-5; 42, 5; 44, 23; 45, 6-8, 12-13, 18; 48, 13-14; 49, 13; 51, 6, 16; 54, 9-11; 55, 9-13; Дан. 3, 54-90 и др.).

Описания природы, подобные картинам весны "Слова в неделю новую и о мученике Маманте" Григория Назианзина или "Слова на антипасху" Кирилла Туровского, возникли в ранневизантийской литературе в результате взаимодействия библейской и античной литературных традиций. Космологическое видение мира было свойственно не только Библии, но и древнегреческим "Теогонии" Гесиода (о сходстве "Теогонии" и "Книги Бытия" см.: Тренчени-Вальдпфель 1956, с. 62) и "Илиаде" Гомера (Кессиди 1972, с. 87), буколической стилистике эллинизма (Эллигер 1975) и сотериологии поздней античности (Малашкин 1946, с. 441-460).

Космологическая символика нашла многократное отражение в произведениях различных жанров книжности греко-славянского Востока, в литературной топике "прелестного места" (Бегунов 1977). Схематизированные описания природы, положенные в основу картин весеннего обновления, бытовали не только в литературах византийско-славянского региона, но также и в словесности западноевропейской (Буслаев 1861, I, с. 87-88; Мочульский 1887, с. 72-73).

## ПОДВИГ АЛЕКСАНДРА ПЕРЕСВЕТА

Среди прославленных и в то же время загадочных фигур отечественной истории одно из первых мест занимает Александр Пересвет, чей подвиг 8 сентября 1380 г. на Дону получил многократное отражение в современной литературе и в изобразительном искусстве. Можно утверждать, что уже в XVII в. поединок троичского инокa с богатырем-печенегом перед началом Куликовской битвы воспринимался символом победы Руси над Золотой Ордой, торжеством "честнаго креста" над "неверными". Следуя исторической традиции, один из современных историков, посвятивший свой труд научному анализу этих событий, уже прямо сообщал читателям, что "столкновению главных сил предшествовало единоборство двух богатырей — Пересвета и Тамир-мурзы (Челубея). Этот поединок имел целью воодушевить войска обеих сторон. Гибель богатырей в результате одновременного удара копьями произвела сильное впечатление на наблюдавших за традиционным поединком." I

И всё же подобный пересказ известной картины В.М.Васнецова, обычно используемой на уроках истории в младших классах, вряд ли может быть признан в качестве исторического документа.

Действительно, у любого непредвзятого исследователя, сколько-нибудь знакомого с русской историей, подобный пассаж вызовет множество вопросов, например: о какой "традиции" поединков перед началом сражений идет речь? как мог принимать участие в битве монах, отринув тем самым данные им при постриге обеты? с кем все же сражался Пересвет — с "Челубеем" или "Те-

мир-мурзой"? кем был он сам — чернепом или брянским боярином, как о том говорят источники? Вопросов таких много и далеко не на все получены удовлетворительные ответы. Вот почему нижеследующий этюд, не претендуя на окончательное решение всех затронутых вопросов, представляется мне не бесполезным для дальнейших изысканий.

В предыстории событий 1380 г. можно отметить несколько фактов, представляющих особый интерес для темы. В 1377 г. в Литве умер великий князь Ольгерд. Ему наследовал сын от второго брака, Ягайло, против которого вскоре возмущались его старшие братья, в том числе Андрей Ольгердович, князь полоцкий. Он был разбит и вместе с семьей бежал во Псков, который его принял, поскольку присягал ему еще в 1341 г. Оттуда он отправился в Москву. Дело в том, что сестра Андрея, Елена, в 1371 г. была выдана замуж за серпуховского и боровского князя Владимира Андреевича, двоюродного брата московского князя Дмитрия Ивановича; таким образом, Андрей Ольгердович приходился им обоим свойственником и был принят с радостью.

Вокняжение в Пскове Андрея Ольгердовича позволило московскому князю зимой 1379/80 г. провести удачную военную операцию против Ягайло. Как пишет летописец, "князь великий Дмитрий Ивановичъ събра воя многы, и посла с ними брата своего князя Володимера Андреевича да князя Андрея Олгердовичя Полотъского, да князя Дмитрия Михайловича Волыньскаго... Литовския города и волости воевати .. Они же спешдеше взяша город Трубъческни и Стародубъ..."<sup>2</sup> Успех объяснялся тем, что в Трубчевске княжил Дмитрий Ольгердович — родной брат Андрея и шурин Владимира Андреевича, который "не стал на бой, не поднял руки противу великаго князя, и не бѣяся, но выиде из града съ княгинею своею, и з детми и съ бояры", пришел в Москву, где был "с любовью" при-

нят великим князем и получили во владение Переславль-Залесский "со всеми его пощинами".<sup>3</sup>

Перед этим произошло еще одно событие. В 1374 г. Москва отказала Орде в выплате традиционной дани, а в 1378 г., вступив без предупреждения в пределы Рязанского княжества, московские войска на реке Воже наголову разбили двигавшихся к Москве ордынцев. Ответный удар Мамай, прошедшего "огнем и мечом" Рязанскую землю, не повлиял на сложившуюся политическую ситуацию. Между Москвой и Ордой назревало новое столкновение.

Наконец, весной 1380 г. в Москве был подписан договор о мире и дружбе с Новгородом Великим. Он развязывал руки московскому князю, который теперь мог не опасаться возможного стовора новгородцев за его спиной с Литвой или Тверью и направить все свое внимание на южные и восточные границы. Договор оказался как нельзя более ко времени: в августе того же года рязанский князь Олег Иванович прислал в Москву сообщение, что Мамай стоит на Дону возле устья р. Воронеж и собирает войска, договорившись о совместных действиях с Ягайло.

Последующие события историческая традиция рисует следующим образом.

Войска союзных князей и московская рать должны были собраться в Коломне к 15 августа 1380 г. Три дня спустя, 18 августа, Дмитрий Иванович с князьями посетил обитель преподобного Сергия, получили благословение на битву и в помощь двух иноков — братьев Пересвета и Ослебя. 20-го августа войска выступили из Коломны, 24-го перешли Оку возле Лопасни, а 5-го сентября вышли к верховьям Дона. Задержавшись на его берегу еще двое суток, 7-го сентября войска форсировали Дон и к вечеру вышли к речке Непрядве, за которой и было решено дать сражение Мамаю. На сле-

дующий день была одержана победа над ордынцами, Мамай бежал, собрал новое войско, но вынужденный обороняться от Тохтамыша, оказался предан своими мурзами и был зарезан посланными в погоню за ним убийцами...

Что же происходило на Дону? Интересующие нас сведения содержатся в источниках, весьма отличающихся как по своему характеру, так и по содержанию. Это так называемая "летописная повесть", "Житие Сергия Радонежского", "Задонщина" и "Сказание о Мамеевом побоище".<sup>4</sup>

Краткая редакция летописной повести, восходящая к Троицкой летописи 1409 г., сохранилась в составе Рогожского летописца (середина XV в.) и Симеоновской летописи (нач. XVI в.). При внимательном чтении можно заметить, что она в свою очередь представляет как бы "микросвод" следующих сюжетов: 1) записи о битве, обрывающейся на указании ее точной даты ("Се бысть побоище месяца сентября в 8 день, на Рождество святныя Богородица, в субботу, до обеда"), 2) краткого перечня погибших князей и бояр, 3) сообщения о торжестве победителей ("стояще на костех") и возвращении их с трофеями в Москву. К этому присоединены 4) статья о рязанском князе Олеге, бежавшем с семьей, "разметав мосты", и 5) о судьбе Мамай и отправке к Тохтамышу послов с дарами и поздравлениями.

Автор краткой редакции ничего не знает о подвиге Пересвета, а его имя стоит последним в списке погибших князей и бояр, создавая впечатление позднейшей дописки, поскольку сам список содержит перечень имен пергаменного синодика середины XV в., т.е. официальный документ, в котором имя Пересвета отсутствует.<sup>5</sup>

Сходную картину мы видим и в пространной редакции летопис-

ной повести, дошедшей в списках летописных сводов первой половины XVI в. Будучи произведением в первую очередь художественным, она, тем не менее, содержит точные календарные даты и указания на часы дня, выдерживающие проверку, а также сообщение об участии в битве сыновей Ольгерда — Андрея "со псковичи" и Дмитрия, князя брянского и трубчевского, "со всеми своими мужи". Любопытно, что и эта редакция не сообщает ни о свидании московского князя с троицким игуменом, ни о поединке, который должен был предшествовать битве: войска благословлял коломенский епископ Герасим, тогда как от Сергия московский князь получил "грамоту" и "благословение" только за два дня до сражения, т.е. 5-го или 6-го сентября.

Имя Александра Пересвета и здесь занимает то же место в перечне павших, однако с немаловажным примечанием, а именно, что он "был прежде боярином брянским".

Вторым по исторической значимости источником, независимым от летописной повести, следует считать "Житие преподобного Сергия Радонежского" в его древнейших редакциях, изданных Н.Тихоновоым.<sup>6</sup> Первая редакция жития, как полагают, была создана Епифанием, сподвижником Сергия, знавшего преподобного на протяжении многих лет. Однако до нас она дошла уже в литературной обработке Пахомия Серба (сер. XV в.), который на той же основе написал и свои два варианта жития. Фактический материал всех трех редакций один и тот же, и в интересующем нас вопросе сводится к тому, что к Сергию "однажды" приехал Дмитрий Иванович, сетовавший на угрозы со стороны Мамаея "разорить церкви и порушить христианскую веру" (что, надо сказать, никогда в планы ордынцев не входило). Сергий благословил князя выйти навстречу врагам, после чего тот обещал в случае побе-

ды построить монастырь. Действительно, одержав победу, московский князь заложил на р.Дубенке монастырь во имя Успения Богородицы. Однако, ни о каких иноках, посланных с князем, житие не упоминает — факт в высшей степени примечательный, показывающий, что в середине XV в. в Троицкой обители никто об их подвиге не знал.

Следует сразу же сказать, что описанная встреча московского князя с Сергием, как показал В.А.Кучкин, произошла не в 1380, а в 1378 г. — перед битвой на Воже, которая закончилась за три дня до Успения Богородицы, т.е. 11 августа. Именно поэтому храм нового монастыря был заложен в память этого праздника — в 1379 г., за год до Куликовской битвы.<sup>7</sup>

В действительности, Пересвета и его брата Ослебя на поле битвы впервые выводит автор "Задонщины" — произведения достаточно сложного по использованному материалу, анахронизмам, фантастической генеалогии Ольгердовичей и прямым заимствованиям из "Слова о полку Игореве".<sup>8</sup> В древнейшем, как полагают исследователи, Кирилло-Белозерском списке "Задонщины", датированном последней четвертью XV в., братья предстают перед читателем удалыми воинами, "поскакивающими" на своих конях и ободряющими друг друга, хотя Ослебя пророчески предупреждает Пересвета о ждущих его "ранах тяжких на сердце" и одновременно предрекает гибель своему сыну Якову, который в некоторых списках "Задонщины" превращен в сына Пересвета. Указание на "чернечество" и даже "старчество" Пересвета более поздних списков XVII в. (Исторический I, Синодальный, Ундольского) опровергается как описанием его вида ("поскакивает на своем добром коне, а злеченым доспехом посвечивает"), так и обязательным указанием на то, что он еще и "брянский боярин".

Основной же комплекс сведений о событиях 1380 г. историки черпают обычно из четвертого, самого распространенного источника — "Сказания о Мамаевом побоище". Это историко-литературное произведение возникло, как полагают, в конце XV или в начале XVI в. и сейчас известно в полуторасти списках, представляющих десять различных редакций текста с вариантами. Главными из них принято считать "основную", затем "киприановскую" редакцию, где одним из действующих лиц показан митрополит Киприан, "распространенную" и печатный вариант "основной" редакции, вошедший в состав Синопсиса, изданного в 1680 г. в Киеве. Автор "Сказания" использовал "пространную" летописную повесть, "Задонщину" и, как полагают, еще какое-то произведение, восходящее к рассказам очевидцев (на него указывает сохранившаяся в тексте фраза: "Се же слышахом от верного самовища, иже бе от полку Владимира Андреевича..."), которое вышло из кругов, близких к боровскому князю и боярам Всеволожичам, связанным с Троицким монастырем. 9

Собственно, ссылка на очевидца приведена только в описании "вещей мученических", опущенных "из облаков" руками ангелов над бьющимися русскими полками. Само же "Сказание" переполнено анахронизмами: союзником Мамаю во всех редакциях оказывается не Ягайло, а его отец, Ольгерд, князя Дмитрия Ивановича благословляет митрополит Киприан, находившийся тогда в изгнании в Киеве, войска в Коломне вместо епископа Герасима напутствует епископ Геронтий, занимавший коломенскую кафедру с 1453 по 1473 г., т.е. почти сто лет спустя после событий. Ошибочны или фантастичны оказываются и действующие лица, количество имен которых в различных редакциях возрастало от столетия к столетию. 10

К подобной "исторической фантастике" относится и включенная в "распространенную" и последующие редакции "Сказания" повесть о походе на помощь московскому князю новгородской рати, собранной посадниками по благословению новгородского архиепископа Евфимия. Архиепископов с таким именем в Новгороде известно двое — Евфимий Брадатый, избранный на кафедру в 1423 г. и умерший 1 ноября 1429 г., и сменивший его Евфимий Вязицкий, умерший 10 марта 1458 г., что опять указывает на XV в. Реальным же поводом для такого анахронизма могла стать Новгородская I летопись младшего извода, где перед повестью о походе на Дону находится сообщение о новгородском посольстве в Москву при архиепископе Алексее в начале 1380 г., использованное ранее автором "Задонщины".

Важно подчеркнуть, что только в "Сказании", памятнике наиболее позднем из перечисленных, мы обнаруживаем рассказ о свидании князя Дмитрия Ивановича с Сергеем, "испрошении" им у игумена двух иноков, "которых ранее знал как опытных военачальников и богатырей", которым преподобный повелел "вместо золотых шлемов возлагать на себя схиму с нашитым крестом". В "киприановской" и "распространенной" редакциях иноки названы "братьями", тогда как печатный вариант следом за "пространной" летописной повестью и "Задонщиной" добавляет, что они были "брянскими боярами". Влияние "пространной" повести обнаруживается и в переносе из нее в "Сказание" рассказа о появлении посланца Сергия с письмом ("книгами") и освященной просфорой ("богородичным хлебом"), но уже не за два дня, а перед самым началом битвы. Его приход становится как бы увертюрой к последующему единоборству Пересвета с богатырем, который по одной версии именуется "печенежином", а по другой — "Темир-мурзой" или

"Таврулом". Здесь же у Пересвета, названным в "распространенной" редакции "чернепом любочаниным" появляется брат Ослебя и "сын Яков", как видно, заимствованные из "Задонщины".

Собственно, вот и вся информация, которой располагает историк. Однако даже из столь беглого обзора можно заключить, что Александр Пересвет не был иноком Троицкого монастыря и не посылался его игуменом на битву с ордынцами.

Но можно ли на таком основании считать Пересвета фигурой мифической? На первый взгляд, да. К уже сказанному выше — отсутствие имени в ранних синодиках, в том числе и троицком, невозможность "исторического свидания" Сергия с Дмитрием, — следует добавить и знаменитый поединок. Вопреки утверждению Л.Г.Бескровного о его "традиционности" кроме двух легендарных сюжетов такого рода — юноши-кожемяки с печенегом <sup>II</sup> и Мстислава с Редедю <sup>12</sup> — русские летописи на протяжении всех последующих столетий не знают ни одного случая поединка перед битвой, поскольку те противоречат самим основам средневекового военного искусства. Поединки существовали исключительно в сфере судопроизводства ("поле") и в былинном эпосе, откуда (как и из картины В.М.Васнецова) получил такое представление советский историк. Больше того, упоминание в качестве противника Пересвета некоего "печенежина" возвращает к мысли о заимствовании этого сюжета книжником XVI в. из Начальной русской летописи, поскольку уже в первой половине XIII в. историческая память о печенегах настолько стерлась, что они отождествлялись летописцами с монголами. <sup>13</sup>

Мифичность Пересвета, похоже, подтверждается и распространенным преданием о погребении его и Ослеби в кирпичном склепе с белокаменными надгробиями без надписей на территории

Симонова монастыря в Москве. Несостоятельность этой легенды убедительно показал в своем историко-археологическом исследовании В.Л.Егоров<sup>14</sup>. Однако, не будем спешить с выводами. Дело в том, что уже ошибка предания – погребение вместе с Пересветом его брата Ослеби, о котором нигде не сказано, что тот погиб 8 сентября 1380 г. на Дону, позволяет предположить, что речь могла идти о Пересвете и сыне Ослеби, Якове Ослебетине, который, судя по всему, разделил участь своего дяди.

Действительно, как обнаружил в свое время С.К.Шамойного в местнических актах 1390–1393 гг. Бутурлина с Плещеевым, в это время одним из бояр митрополита Киприана был брат Пересвета, Андрей Ослебя<sup>15</sup>. Несколько лет спустя он принял чернецкий чин, поскольку в статье 1398 г. Московского летописного свода конца XV в. содержится указание, что великий князь Василий Дмитриевич послал в Царьград, осаждавшийся перед этим турками, "много серебра в милостнию (патриарху – А.Н.) с чернцомъ Родионом Ослебятемъ, иже преже былъ бояринъ Любутскы".<sup>16</sup>

Эти два документа практически снимают все неясности в вопросе происхождения как Андрея Ослеби, так и его брата Александра Пересвета – указание на "брянское боярство" и на последующее "чернецство", усваиваемое им раньше времени поздними сочинениями. Соответственно, оказывается опiskой в "Задонщине" и наименование Пересвета "чернецом любочаниным", тогда как братья были не из Любеча, а из Любутска.

В XIV в. г.Любутск входил в состав Брянских земель Великого княжества Литовского. Другими словами, Андрей Ослебя и Александр Пересвет оказываются боярами не просто "брянскими", а именно Дмитрия Ольгердовича, принимавшими участие в битве на Дону в составе княжеской дружины, возглавлявшей Передовой полк.<sup>17</sup>

Думаю, что именно поэтому оказываются напрасны поиски имени Пересвета в русских синодиках — его поминали за пределами тогдашнего Московского государства, на его действительной родине. Очень может быть, что и склеп в Старо-Симоновом монастыре служил всего только временной усыпальницей для Пересвета и его племянника, позднее перевезенных на родовое кладбище. Не потому ли и их имена появляются в произведениях "куликовского цикла" столетие спустя после битвы, когда к Москве были присоединены Брянские земли, где, как показал А.А.Зимин, еще в начале XVII в. существовали владения некоего Захара Пересветова.<sup>18</sup> А ведь прямым потомком Александра считал себя известный "Ивашко Пересветов", тоже "выезжий из Литвы", в "челобитной" Ивану IV именовавший Пересвета и Ослёбу "своими пращурами".<sup>19</sup>

И все же без ответа остается один из основных вопросов, связанных с именем нашего героя: каким образом боярин Дмитрий Ольгердовича под пером книжников XV—XVI вв. превратился в инока Троицкого монастыря? Мне представляется, что решение этой загадки прямо связано с вопросом о "двойном благословении" московского князя основателем Троицкой обители — сначала личном, затем — через посланца.

Исследователи, которые занимались этими сюжетами, готовы были рассматривать известие о приходе посланца Сергия как позднейшую выдумку, забывая о том, что этот приход отмечен и в "пространной" редакции летописной повести. Теперь, когда стало ясно, что личного свидания не было, версия о заочном благословении приобретает особое значение. Но кто мог быть этим посланцем? Кому мог вручить троцкий игумен свою грамоту и просфору для великого князя, кто мог не только разыскать, но и догнать князя, уже ушедшего на битву?

Повидимому, это мог сделать только Александр Пересвет. И

вот почему это представляется мне пока единственно возможным решением загадки.

Еще в 20-х гг. нашего века в Дмитриевском Рязанском мужском монастыре, находившемся неподалеку от г. Скопина Рязанской губернии и в 40 км. от Куликова поля, в качестве местнотимой реликвии сохранялся костыль из яблоневоего дерева, именуемый "посохом Пересвета". Согласно преданию, именно здесь, на месте будущего монастыря нашел московского князя с его войском инок Александр Пересвет, проделавший с этим костылем путь от Троицы до р. Верды. На следующее утро войско двинулось к Дону; вместе с ним ушел и Пересвет, оставив ненужный более "посох" у местного отшельника, в келье которого он провел ночь. Позднее, в ознаменование своей победы и в память о полученном благословлении от Сергия, на этом месте московский князь основал монастырь с двумя церквями — великомученика Дмитрия и преподобного Сергия Радонежского.<sup>20</sup> В настоящее время Дмитриевский монастырь лежит в руинах, а костыль хранится в "особой кладовой" Рязанского историко-архитектурного музея-заповедника, внесенный в инвентарную опись за № 3888.

Что здесь фантазия, а что — истина? Костыль — не дорожный посох, Пересвет — не инок, однако основание Дмитриевского монастыря московским князем (в Рязанском княжестве!) безусловно связано с каким-то очень важным фактом кампании 1380 г., к которому причастен Сергей Радонежский. Из всего, что нам известно, таким фактом может быть получение от него московским князем письма и благословения. Но не только. Оказаться в 40 км. на восток от Дона в районе современного г. Скопина Дмитрий Иванович мог лишь в том случае, если он следовал первоначальному сообщению разведчиков, что ордынцы находятся в верховьях Цны, как о том

говорит "Сказание" 21. Однако потом русская разведка Мамай "потеряла", вызвав справедливые опасения князей, что Мамай сумел избежать столкновения, зашел им в тыл и теперь двигается на беззащитную Москву. Похоже, что одновременно с получением письма от Сергия, московский князь получил и долгожданные известия о местонахождении своего противника, за это время ушедшего навстречу Ягайло. Одновременность получения этих двух радостных известий наверняка вызвала благодарственный молебен и заронила мысль об основании монастыря в случае победы — как то уже стало традицией...

Если принять версию о нахождении московского князя с войском на месте будущего Дмитриевского монастыря 5 сентября 1380 г. (за два дня до Рождества Богородицы), то последующие два дня оказываются как раз достаточны для перехода к Дону, переправы через него и выхода к Непрядве. Так что время и расстояния на местности совпадают с теми, что указаны в "пространной" летописной повести. Другое дело — мог ли быть посланцем Сергия Пересвет, если, как мы с достоверностью установили, он не был монахом Троицкого монастыря?

Я считаю, что мог. Больше того, мне представляется, что у него больше, чем у кого-либо другого, было шансов принять и выполнить подобное поручение.

Как я уже заметил, по приезду в Москву с семьей и дружиной сюзерену Пересвета, князю Дмитрию Ольгердовичу был дан в "кормление" Переславль-Залесский. Это означало, что он не только получал в свое распоряжение поступающие ранее в казну городские платежи, но и отвечал за выполнение городом повинностей, в том числе и за своевременное выступление и экипировку городского ополчения. В Переславль Дмитрий Ольгердович мог послать Пересве-

та по самым разным причинам — сопровождая подалее от военной опасности свою семью, с письмом к ней, за переславским полком и с любым другим поручением. Наконец, Пересвет мог просто находиться в Переславле и, получив известие о сборах, поспешить с полком на Дон. Важно установить, что именно в это время Александр Пересвет мог ехать из Переславля, как сказали бы теперь, в "действующую армию", а путь этот у него неминуемо проходил мимо стен Троицкого монастыря, где он не мог не ночевать и где — вполне естественно — настоятель мог передать ему "грамотку" к московскому князю и благословение в виде освященной просфоры — "богородичного хлеба".

Я не настаиваю на том, что все так именно и происходило, однако это единственное возможное объяснение того факта, что Пересвет оказался столь тесно связан традицией с преподобным Сергием, а ратный подвиг брянского боярина приобрел поистине эпические размеры. В этом случае становятся понятны колебания авторов и редакторов повествований о Куликовской битве между "иноком", "чернецом" и "боярином", поскольку — следуя логике — кого, как не своего инока, Сергей мог послать к великому князю? И кто, как не инок, мог совершить действительно эпический подвиг освобождения Русской земли — не от простого ордынца, а вообще от "басурманина"?!

Последнее особенно ясно предстает перед нами, если мы обратимся к именам "печенежина" в различных редакциях и вариантах "Сказания о Мамаевом побоище". "Темир-мурза" "киприановской" редакции должен был перекликаться в сознании образованного читателя с Темир-Аксаком (Тамерланом); имя "Таврул" было заимствовано у татарина, согласно летописной статье 1240 г. пришедшего с Батнем под Киев и там захваченного в плен<sup>22</sup>; на-

конец, в Синописе 1680 г. противником Пересвета оказывается "Челубей" — Челяби-амир, сын Мурада I, захвативший в 1393 г. Тырново, столицу Второго Болгарского царства. Другими словами, все три имени (и "печенежин" Повести Временных лет") оказываются именами "врагов рода христианского", против которых на Куликовом поле в лице Пересвета выступает не только московский князь, но и сама русская православная церковь...<sup>23</sup>

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бескровный Л.Г. Куликовская битва. В кн.: Куликовская битва. М., 1980, с.238.
2. ПСРЛ, т.ХУШ, СПб., 1913, с.129.
3. Там же.
4. Тексты изданы: Повести о Куликовской битве. М., 1959; Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982.
5. Салмина М.А. "Летописная повесть" и "Задонщина". В кн.: "Слово о полку Игореве" и памятники Куликовского цикла. М.-Л., 1966, с.370-371.
6. Тексты изданы: Тихонравов Н. Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М., 1892.
7. Кучкин В.А. Свидание перед походом на Дон или на Вогу?  
"Наука и религия", 1987, № 7, с.50-53.
8. См. статьи Р.П.Дмитриевой, О.В.Творогова и др. в книге:  
"Слово о полку Игореве" и памятники Куликовского цикла...
9. Скрынников Р.Г. Куликовская битва. Проблемы изучения. В кн.: Куликовская битва в истории и культуре нашей Родины. М., 1983, с.59-61.
10. Бегунов Ю.К. Об исторической основе "Сказания о Мамаевом побоище". В кн.: "Слово о полку Игореве" и памятники Куликовского цикла... с. 477-523.
11. ПВД, "В лето 6500..." (922 г.).
12. ПВД, "В лето 6530..." (1022 г.).
13. ПСРЛ, т.1, вып.2, Л., 1927, стб.445 (1223 г.).
14. Егоров В.Л. Пересвет и Ослябя. "Вопросы истории", 1985, № 9, с.182-183.
15. Шамбинаго С.К. Повесть о Мамаевом побоище. СПб., 1906, с.177.

16. ПСРД, т. XXV, М.-Л., 1949, с. 228. Стоит заметить, что в этой же статье упоминается имя одного из "противников" Пересвета - Челубея, сына султана Мурада I.
17. ПСРД, т. IV, вып. 2, с. 486.
18. Зимин А. А. И. С. Пересветов и его сочинения. В кн.: Сочинения И. Пересветова. М.-Л., 1956, с. 10, прим.
19. Там же, с. 171.
20. Добролюбов И. Историко-статистическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии ныне существующих и упраздненных с списками их настоятелей за XVP, XVP и XIX ст. и библиографическими указаниями. т. 2, Рязань, 1885, с. 242.
21. Сказания и повести о Куликовской битве..., с. 37 и 401.  
См. также: Бегунов Ю. К. Указ. соч., с. 490.
22. ПСРД, т. II, СПб., 1908, стб. 784.
23. Подробнее о последнем см.: Никитин А. Описея Александра Пересвета. "Наука и религия", 1990, № 4, с. 42-45, № 5, с. 32-36.

## Скрипторий XIV в.

В настоящее время одной из актуальных задач лингвистического источниковедения и истории русского языка является как можно более полное выявление средневековых рукописей, созданных в одном скриптории или одними и теми же книжниками, и комплексное изучение языка, графики и палеографии обнаруженных памятников письменности. В связи с этим представляют значительный интерес два пергаменных Пролога, месяцы октябрь – декабрь и январь – март, 2-й пол. XIV в., находящиеся в собрании библиотеки Московской Синодальной типографии<sup>1</sup>. Оба кодекса, первоначально создававшиеся каждый на четыре месяца (1-я часть: сентябрь – декабрь; 2-я часть: январь – апрель), ныне имеют значительные утраты проложных чтений. У них не сохранились до наших дней многие листы в начале, конце и середине книжного блока.

В результате исследования рукописей нами установлено, что они изготовлены в одном скриптории. Прежде всего, на это указывает очевидное сходство почерков Тип-I65 и Тип-I67. Не подлежит сомнению, что графический анализ должен учитывать возможную вариативность в написании одних и тех же букв в пределах одного почерка. Такая вариативность могла быть обусловлена разными причинами. Особо следует остановиться на такой малоизученной проблеме, как сознательное

---

<sup>1</sup> Пролог, октябрь – декабрь; 2-я (Распространенная) редакция; 2-я пол. XIV в. – ЦГАДА, собр. библиотеки Московской Синодальной типографии (ф. 381), № I65 (далее: Тип-I65). Пролог, январь – март; 2-я (Распространенная) редакция; 2-я пол. XIV в. – Там же, № I67 (далее: Тип-I67).

изменение манеры письма, начертания отдельных букв. Так, писец С<sup>2</sup> всюду в Тип-165 и Тип-167 до 14-й строки сверху на л. 90в употреблял асимметричную букву ж, без головки или с очень маленькой головкой. Между тем посередине нижнего поля л. 90 об. нарисована ж с головкой значительно более правильной и древней формы. Примечательно, что именно с этого места писец С начал использовать новый вариант ж, подобный образцу на поле. Однако иногда, по привычке, он все-таки писал асимметричную букву ж (например, на л. 91б, 92б, 93а). Налицо сознательное изменение конфигурации ж, по всей вероятности, под влиянием более опытных книжников, которые работали вместе с неискушенным в "книжном строении" писцом С. Ведь он нередко допускал и досадные ошибки в тексте.

Анализ уставного письма пергаменных кодексов показал, что Тип-165 переписывало шесть человек. Причем пять из них также участвовали в создании Тип-167. Кроме палеографических примет, на смену почерков указывают и некоторые формальные признаки, в частности сделанная мастерами А, В, Е сигнатура тетрадей в Тип-165. Писец А пронумеровал тетради чернилами на лицевой стороне 1-го листа, посередине его нижнего поля (сохранившиеся тетради: з [7], л. 1; й [8], л. 9; е [9], л. 17; і [10], л. 25). Переписчик В отметил номера тетрадей киноварью на обороте последнего листа, в его правом верхнем углу (тетради: .ā. [1], л. 43-об.; .ḃ. [2], л. 51 об.; .ḡ. [3], л. 59 об.). Их коллега Е обозначил чернилами номер 7-й тетради (.ḟ.) также на обороте ее последнего листа - л. 89 об., однако посередине нижнего поля. На наш взгляд, каждый из участников этого коллективного труда выполнил в Тип-165 следующий объем

---

<sup>2</sup> Для удобства изложения материала писцы обозначены нами начальными буквами латинского алфавита.

работы:

1-й почерк (писец A): л. 1а - 35г.

2-й почерк (писец B): л. 36а - 66г.

3-й почерк (писец C): л. 67а - 83г (за исключением нескольких строк на л. 75г). Написания некоторых букв, например ж не-правильной формы, похожи на их начертания в тексте писца A. (Здесь же дважды помещена "Память святого Стефана Нового и с ним Петра и Андрея": под 28 ноября, л. 80г - 81а и под 30 ноября, л. 83, где окончание статьи не сохранилось.)

4-й почерк (писец D): л. 75г (со слова "х<sup>с</sup>ви" на 18-й строке сверху и до слога "дѣ" включительно в имени существительном "дѣ-ганица" на 22-й строке. Дальнейший текст написан рукой книжника C).

5-й почерк (писец E): л. 84а - 97б (кроме последних трех с половиною строк).

6-й почерк (писец F): л. 97б (с заглавия статьи "В тѣх днѣх" на 4-й строке снизу) - 97г.

Каллиграф F непосредственно не участвовал в совместной работе. Спустя некоторое время после ее окончания, не ранее рубежа XIV - XV вв., им были сделаны вставки и восполнения утраченных проложных чтений (подробнее см. ниже). За исключением книжника D, принимавшего эпизодическое участие в коллективном труде, остальные мастера также переписывали Тип-167. Кроме того, вместе с ними над 2-й частью Пролога работало четыре новых лица. По нашим наблюдениям, каждым членом скриптория был воспроизведен в Тип-167 следующий текст:

1-й почерк (писец B): л. 1а - 23г.

2-й почерк (писец F): л. 24а - 29г; 41г (только последние девять строк и слог "жа" в слове "о<sup>б</sup>|жа", написанный в правом вер-

хнем углу нижнего поля) - 42г; 46в (с заглавия статьи "В тѣх днѣ" на 4-й строке снизу) - 46г.

3-й почерк (писец Е): л. 30а - 41г (лишь первые пять строк до аориста "рече" включительно).

4-й почерк (писец Г): л. 41г (с самого конца 5-й строки сверху, с написания "въ" в имени существительном "въ|чера" и до конца 22-й строки); 43а - 46в (последние слова "на вас" на 4-й строке снизу). В написании некоторых букв наблюдается вариативность, например на л. 44в с 7-й строки сверху и до конца этого столбца.

5-й почерк (писец Н): л. 47а - 84г. Сигнатура тетрадей чернилами: а [1], л. 55, внизу правой части нижнего поля 1-го листа тетради; .в. [2], л. 62 об., внизу левой части нижнего поля последнего листа той же тетради; г [3], л. 63, внизу правой части нижнего поля 1-го листа новой тетради. В написании отдельных букв прослеживается вариативность. В частности, на л. 47а - 70г язычок а не имеет разветвления вверх. Между тем на л. 71а - 84г он раздвоен.

6-й почерк (писец С): л. 85а - 93в. Хотя и близок 5-му почерку, однако, как нам кажется, некоторые буквы (например, к, у, а) все же различны.

Л. 93в (последние две строки) - г не имеет проложного текста.

7-й почерк (писец Д): л. 94а - 97б; 99а - 108г (за исключением двух строк на л. 102а). Сигнатура тетради а. [1] выполнена чернилами на ее последнем листе (101 об.), посередине нижнего поля.

8-й почерк (писец Г): л. 97в - 98г.

9-й почерк (писец Л): л. 102а (с причастия "оттнѣнь" на 13-й строке сверху и до имени прилагательного "кнажа" включительно на

15-й строке).

По нашим наблюдениям, всего в Тип-165 и Тип-167 представлено десять разных почерков. Сохранившийся первоначальный текст Прологов был переписан во 2-й пол. XIV в. группой из семи человек. Кроме того, одновременно с ними два грамотея сделали в рукописях микровставки. Надо учесть, что обе книги имеют значительные утраты. Поэтому вполне вероятно, что писцов было больше, что не дошедшие до нашего времени проложные чтения воспроизводились другими, неизвестными нам лицами.

Не ранее рубежа XIV – XV вв. пергаменные кодексы с уже дефектным текстом оказались в руках десятого по счету мастера Г, сделавшего вставки и восполнения утраченных мест. В Тип-165 первоначальный текст оканчивается на л. 97б "Памятью преподобной Феодоры" (30 декабря). Однако книжником Е была скопирована только первая часть, приблизительно одна треть, "Памяти". Поэтому часть листа пустовала. Здесь каллиграф Г четким, красивым почерком поместил "Слово святого Антиоха о празднословии" (30 декабря). В Тип-167 средневековым реставратором были вставлены 42-й лист и целая тетрадь из шести листов (л. 24а – 29г), к тому же смыт, скоблен и написан другой текст на л. 41г, 46в – г. Очевидно руководствуясь эстетическими соображениями: целостностью книжного листа и его внешним восприятием, писец Г не уничтожил в начале л. 30а оставшийся после утраты предшествующей тетради фрагмент, точнее 2-ю половину, "Слова от Патерика о старце, изгнавшем беса" (22 января), хотя этот отрывок дублирует статью, полностью восстановленную им на л. 29г. Профессионально-уверенный почерк Г, его хорошая графико-орфографическая выучка и даже использованные им высокого качества чернила заметно отличаются от книгописной манеры, нередко небрежной, других мастеров. Орнамент вставок так-

же непохож на большинство остальных украшений (см. ниже). Например, в восстановленном тексте нигде не раскрашены чернильные контуры заглавий и малых инициалов. Общее между основными писцами и Е обнаруживается на языковом уровне, в частности в неразличении мягких согласных фонем [ц•] и [ч•].

Для того чтобы наглядно представить объем работы, выполненный каждым книгописцем, целесообразно обобщить приведенные выше данные в таблице.

№ книги Писцы	Тип-I65	Тип-I67
Писец <u>A</u>	л. 1а - 35г	л. 94а - 97б; 99а - 108г
Писец <u>B</u>	л. 36а - 66г	л. 1а - 23г
Писец <u>C</u>	л. 67а - 83г	л. 85а - 93в
Писец <u>D</u>	л. 75г	-
Писец <u>E</u>	л. 84а - 97б	- л. 30а - 41г
Писец <u>F</u> , вставки XIV-XV вв.	л. 97б-г	л. 24а - 29г; 41г - 42г; 46в - г
Писец <u>G</u>	-	л. 41г; 43а - 46в

<div> <div>Малые книги</div> <div>Писцы</div> </div>	Тип-165	Тип-167
Писец <u>Н</u>	-	л. 47а -84г
Писец <u>І</u>	-	л. 97в - 98г
Писец <u>Ј</u>	-	л. 102а

Орнамент Тип-165 и Тип-167, по преимуществу выполненный в тождественной манере, также указывает на то, что оба пергаменных кодекса были изготовлены в одной скриптории. Общими для двух частей Пролога являются инициалы старовизантийского типа и малые инициалы, киноварные контуры которых небрежно раскрашены синей (особенно неуклюже) и реже желтой краской. В отдельных случаях цветное заполнение отсутствует. Так, не раскрашены большие инициалы С, л. 11а (Тип-165), К, л. 34б, Д, л. 41б (Тип-167), малые инициалы В и Х, л. 45в (Тип-167) и др. Некоторые украшения нарисованы самими писцами: например, на л. 97в - 108в Тип-167, где чернильный контур больших и малых инициалов раскрашен киноварью. Исключение составляют немногочисленные большие (л. 108а, 108в), малые (л. 97в, 99б) инициалы и строчные буквы (л. 104в-г, 106в и др.), очевидно выполненные рубликатором в свойственной ему художественной манере (только киноварью или киноварный контур, раскрашен синей краской).

Интересны случаи несогласованных действий писцов и художника. На л. 30б Тип-165 изображен малый инициал С (чернильный контур без раскраски). Между тем место в столбце, четыре строки тек-

ста) было оставлено для большого инициала. На л. 38г и 56г этого же кодекса, в первой строке проложного чтения, книгописец слишком много отступил от края столбца, оставляя пространство для верхних частей больших инициалов Х и Т, и т. п. Наиболее характерные ошибки в начале статей и их заглавий, в основном обусловленные несогласованными действиями писцов и рубрикатора, представлены в таблице.

В тексте	Должно быть	Написано писцом	Нарисовано рубрикатором
<u>Тип-165</u>			
Тѣс, л. 4в	Бѣс - бысть	ѣс	Т
Сюуаръ славны мѣ - нкъ живаше, л. 18а	Оуаръ	оуаръ	СО
Ффилипъ, л. 56б	Филипъ	ффилипъ	Ф
Аарламъ, л. 60б	Варламъ	арламъ	А (видимо, при- нято за <u>Авраамъ</u> )
Ту оъ [бысть?] нѣкто, л. 82г	Богатъ нѣкто	атъ нѣкто	Ту оъ (исправ- лено художником)
мбросии, л. 92в	Амбросии	мбросии	-
<u>Тип-167</u>			
от же днѣ, л. 8а, 9г (дважды), 14в	В от же днѣ	от же днѣ	-
Те [мн. ч.; тѣ - дв. ч.] оыс [ед. ч.], л. 22а	Съ [Сеи] оыс	е оыс	Т
ѣ баше, л. 53а	Тѣ баше	ѣ баше	-
Варламъпѣи, л. 61г	Харламъпѣи	арламъпѣи	В

В тексте	Должно быть	Написано писцом	Нарисовано рубрикатором
<u>Тип-167</u> Сгда, л. 81г	Егда	гда	С (возможно, не дорисован язычок <u>Е</u> )
Законооуставникъ, л. 82б	Законооустав- никъ	аконооус- тавникъ	Т
лѣна-а, л. 89а	Блѣна-а	лѣна-а	-

Заслуживает внимания одна редкая техническая особенность Тип-165 и Тип-167. У них вверху и внизу корешков тетрадей сделаны близко друг от друга по два прокола. Листы каждой тетради скреплены пропущенными в отверстия маленькими пергаменными жгутиками. Это делалось для того, чтобы не перепутать листы в процессе изготовления кодекса. Следовательно, проколы на корешке книжного блока могут свидетельствовать не только о несохранившемся переплете, но и об употреблении описанного способа скрепления листов.

Обе рукописи имеют древние, не позднее времени работы реставратора ф, переплеты. Одинаковая техника изготовления (толстые доски, оклеенные кожей замшевой выделки, ремennое крепление и т. д.) убедительно свидетельствует о том, что они сделаны в одном скриптории или одним мастером. К сожалению, переплеты дошли до нашего времени с повреждениями и утратами составных частей. Например, у Тип-167 осталась только верхняя сторонка.

Таким образом, сходство почерков, орнамента и переплетов наглядно доказывают, что Тип-165 и Тип-167 были созданы в одной

"книгописной полате" и являются двумя первыми частями проложных чтений на весь год.

В отличие от многих памятников письменности XI - XV вв., ранее принадлежавших библиотеке Московского Печатного двора, рассматриваемые источники не имеют записей и помет XVII в., на основании которых можно проследить некоторые этапы истории рукописей. А.А. Покровский в своей монографии, в обозрении пергаменных кодексов Типографского собрания, не смог установить местонахождение Прологов в XVII в. Однако в списке прежних владельцев книг он указал, что Тип-167 происходит из "села Пельня" <sup>3</sup>. Между тем остается неясным, исходя из каких данных исследователь пришел к такому выводу и в каком уезде располагалось это село? Несомненно, в издании допущена опечатка. А.А. Покровский имел в виду Пролог, октябрь - ноябрь, I-й пол. XIV в., также находящийся в собрании библиотеки Московской Синодальной типографии, № 164. На его 4 - II л. имеется вкладная запись 1611 г. Даниила Тимофеева сына Губина, давшего книгу "в дом Прч<sup>т</sup>ые Б<sup>д</sup>цы Покрову на Пел<sup>д</sup>ню по своим родителям". Современная исследовательница Т.В. Ильина без какой-либо аргументации относит оба кодекса к псковско-новгородским памятникам рубежа XIV - XV вв. <sup>4</sup>

Судя по языку, Прологи были созданы скорее всего в Псковской земле. В них отразились такие характерные особенности старопсков-

---

<sup>3</sup> Покровский А.А. Древнее псковско-новгородское письменное наследие: Обзорение пергаменных рукописей Типографской и Патриаршей библиотек в связи с вопросом о времени образования этих книгохранилищ. - М., 1916. - С. 46 - 47; см. также с. 24 - 34.

<sup>4</sup> Ильина Т.В. Декоративное оформление древнерусских книг: Новгород и Псков: XII - XV вв. - Л., 1978. - С. 83, 145.

ских говоров в области фонетики, как аканье и цоканье. Приведем некоторые примеры.

Аканье. В *і*-м предударном открытом и закрытом слоге, Тип-167: приде о|щъ г-его апать 21в; слов ѡт лима|ниса 79г (в Прологе, сентябрь – февраль. – М.: Печатный двор, 15. XII. 1641 – 16. XII. 1642 ударение стоит на предпоследнем слоге: лимоніса); ѡт | алѣ-а – "оле-а (еле-а)" 84а. В *і*-м заударном закрытом и конечном открытом слоге, Тип-165: во-еводаю 77г; въ брашна мѣста – "вмѣсто" 85а.

Цоканье. Написание ч вместо ц, Тип-167: старечъ 78а, 107а, ста|рча 107а (имя существительное); оѡчъ | мои 78а (именительный падеж); дуну на | лице 96а, на ли|чи паде 96б; челооу|мудримъ са – "оуцѣломудримъ са" 96б; оѡль|чо – "оѡльцу" 97г; чату – "цату" 103б (дважды); не|lichemѣренъ быхъ 106а; жрьчу – "жрецу" 107в. Язык вставок Тип-167: чѣны 27в.

Употребление ц вместо ч, Тип-165: ѡт лѣщца – "лѣща" 27г. Тип-167: рець – "рече" 63а (не исключено, что это ошибка под влиянием последующего слова старець). Язык вставок Тип-167: члѣщскаг 25в, члѣщскимъ 28г, члѣщски 28г; оѡе, 25в, 26в, 28в (звательный падеж); сестрицищъ – "сестричичъ" 25г; не оунищитъ са 27в; роди са отроца 27в; вѣнци мѣщсти|и 29а; рѣщъ – "рѣчь" 46г и другие случаи.

Между тем неразличение свистящих и шипящих согласных фонем, яркая фонетическая черта старопсковских говоров, в текстах не проявилась. Лишь в Тип-165, в словоформе геси 58б буква с наведена писцом, очевидно, по стертой щ, однако это, видимо, результат простой описки. Данный факт, впрочем, отнюдь не противоречит нашему выводу о псковском происхождении Прологов. Еще А.К. Соболевский и Н.М. Каринский ввели в научный оборот тексты XIV – XV вв.,

написанные в этом языковом ареале, в которых мена шипящих и свистящих отсутствует или очень редка <sup>5</sup>. Иногда в качестве примера смещения з и ж приводят лексему оужники и однокоренные образования (Тип-165: оу|жники 16-в. Тип-167: оужники 20в). Однако сущестительное мотивировано не именем оуза (старославянский вариант лза), а словом оуже в значении 'веревка, цепь и т. п.', которое встречается, например, в Тип-167: сва|завъ оужема двѣма... раздрѣши ѿт оужо 24а.

Отдельно следует остановиться на употреблении в рукописях вставных букв, удвоении некоторых гласных и особых написаниях о и е на месте утраченных редуцированных, находившихся в древнерусском языке в слабой фонетической позиции. Первые две особенности полно и разнообразно представлены в тексте, принадлежащем книгописцу С.

1. Вставные ш или о с украшением в виде з (с) внутри и, как правило, с двумя горизонтальными черточками или точками вверху. Написания, объединенные ниже под № 1.1. и 1.2., редко встречаются в Прологах.

1.1. В слове. Тип-165: стоолпа 83г; поолно 83г. Тип-167: поовѣ|даю 90а. Говорить о наличии в этих словах фонемы |ô| нет оснований.

1.2. Между словами. Тип-165: школо ш андрѣ-а 106. В этой связи необходимо отметить появление ш перед буквой ц, использованной в значении 'восемьдесят', в другом памятнике старопсковской пись-

---

<sup>5</sup> Соболевский А.И. Славяно-русская палеография: С 20 палеографическими таблицами. - 2-е изд. - Спб., 1908. - С. 89. Каринский Н.М. Язык Пскова и его области в XV веке. - Спб., 1909. - С. 141, 146, 147.

менности: "аврамъ | же ѿ ѡ .п̃. и .ѣ. [85] лѣт" 6.

1.3. В абсолютном конце строки. В положении после о или ѣ, Тип-165: доѡ|бродѣтели 67в; по ѡ | крѣнии 75в; цѣлоѡ|мудрена 79г; всемъ о | срѣдѣмъ 75в; везѡ|ша в коросунъ 76а. Тип-167: проѡ|слави са 89б; в попоѡ|вьско-ѡи ѡдежи 89в; ѡт гоѡ|ркиѡ-а муки 89г; дѣлоѡ|мъ 90в; кто о | выдасть 91а; хоѡ|жу 92а. После е, ге или ѣ, Тип-165: глѣѡ|мьмъ 67а; жѡѡ|нѣ 67б; тажѡ|ко 69г. Тип-167: зѡѡ|мла 86а; в вертѣѡ мо-ѡѡ|мо 89б. После и, Тип-165: въ ѡтѣи ѡ | прѣви 69б.

2. Вставное и, как правило, с точкой сверху.

2.1. В слове. В позиции после и, Тип-165: пиѡиѡ 67г; ниже 70в; требованиѡ-ѡ 70в; възде|ржаниѡ-ѡмъ 71а; сребролюбѡиѡ-а 71б; неключѡимѡи 73а; патриарху 74а. После о, Тип-165: в нѡиѣѣ - "в нѡѣѣ" 82а.

2.2. В абсолютном конце строки. Не при переносе слова, Тип-165: каѡ-а и | ѡтрас 69а; и лѣѡго и | прѣрка махнета 79б; и гнанъ и | ѡнс 82а. При переносе слова, в положении после и, Тип-165: жиѡ|тиѡ-ѡ 67а; володиѡ|миръ 78а; пѣниѡ|ѣ 82б. Не после и, Тип-165: кто та ѡи|живѡѣ 72в; ѡусѡи|шнихъ 82а; геѡри|тиѡ-а 78б; неѡи|мѡлѡстиваго 80а.

2.3. В начале строки, после переноса слова. Тип-165: вре-  
мено|ѡиѡ-ѡ 71а; мучени|ѡиѡ-ѡ 71г; вложи|иша 76б; прише|истѡиѡиѡ-ѡ 82а.

3. Написание о, е вместо утраченных в слабой позиции реду-

---

<sup>6</sup> Паремейник ІЗІІ - ІЗІІ гг. - ЦГАДА, собр. библиотеки Мос-  
ковской Синодальной типографии (ф. 381), № 61, л. 61г. Об осо-  
бенностях употреблявшейся в нем цифровой системы см.: Калугин В.В.  
Ошибался ли дьяк Козьма Попович? (Числа 800 и 900 в русской пись-  
менности XIV века) // Русская речь. - М., 1990. - № 2. - С.109-113.

пированных ъ, ь 7.

3.1. Не в конце строки. Тип-165: имате плодо ва|ше 12г; въспа|те 67б; повѣже ми 68б; за|вергѣхо - "завѣргохъ" 68б; ѡт-ве|рзо 70в; га|зико 71б; .ѣ. [30] поприще 82а; обрѣте ра|бо лѣ-нивы 83в. Тип-167: се вѣже - "вижъ" 57а; мо-го|мо - "мо-емъ" 89б; а|зъ же здраво г-есмъ 93а и многие другие примеры. Для сравнения укажем на некоторые обратные замены в Тип-165: жѣлѣзъ - "жѣлѣзо" 11а; та|чь - "таче" 68а; оѣь - "отче" 80а.

3.2. В абсолютном конце строки. Тип-165: нѣко|то 1а-б; же-неско | полъ 33а; веле|ми 67г - 68а; во|земъ 69в-г; доне|даже 70б; по ве|са дѣи 79г, 80б; начено|шихъ 83а. Тип-167: старецъ печалено | быс 48в; пришедо | в константинъ градо | 65г; до|ва - "два" 87г; во|да са - "вѣда са" 89а; падохо | на землю 89г.

Тип-165 и Тип-167 достаточно широко отразили разговорный язык XII в. Кроме рассмотренных выше, в рукописях также представлены другие общерусские и местные явления в области фонетики, морфологии и графики. Это, например, "второе полногласие", развитие протетического в перед о или у в начале слова, пропуск в в положении между гласными перед оу, изменение |е| в |о| под ударением после мягкого согласного перед твердым, фрикативное |х| и т. д. Несомненно, Прологи заслуживают развернутого лингви-

---

<sup>7</sup> Эти написания ничего не имеют общего с яркой морфологической особенностью древненовгородских говоров - окончанием -е в именительном падеже единственного числа мужского рода твердого о-склонения, в частности: хлѣбе, саме, погублене, възале и т. п. См.: Зализняк А.А. Древненовгородский диалект и проблемы диалектного членения позднего праславянского языка // Славянское языкознание: X Международный съезд славистов. - М., 1988. - С. 169.

стического описания, которое, к сожалению, невозможно дать в не-  
большой статье.

Дальнейшее изучение рукописных собраний Типографской и Сино-  
дальной библиотек, безусловно, будет способствовать выявлению и  
атрибуции новых памятников псковско-новгородской письменности,  
прольет свет на средневековые книжные центры, скриптории, работу  
отдельных писцов и оформителей кодексов. Исследование на этом бо-  
гатышем материале древних псковских и новгородских говоров име-  
ет большое значение для истории русского языка и — шире — для  
истории отечественной культуры.

# Нравственное значение Киево-Печерского патерика в древнерусской культуре XV века

История формирования Киево-Печерского патерика как памятника литературы охватывает несколько столетий. Сочетание традиций, идей, вкусов XIII века, когда создавались Послания и сказания о черноризцах печерских Симона и Поликарпа, и XV века, на протяжении которого памятник формировался именно как патерик, "отечник" Киево-Печерского монастыря — культурного и политического центра времен гордости и славы русского народа —, в первую очередь, определяет идейно-художественное своеобразие произведения.

Истории формирования патерика, текстологическому исследованию его редакций был посвящен ряд работ А.А.Шахматова,<sup>1</sup> Д.И.Абрамовича,<sup>2</sup> А.М.Кубарева,<sup>3</sup> Макария Винницкого,<sup>4</sup> а также наиболее полное исследование Л.А.Ольшеской.<sup>5</sup>

Появление первой, гипотетически восстанавливаемой редакции, как правило, называемой Основной, вслед за Шахматовым, исследователи относят к XIII веку. Слово о создании церкви в Основной редакции вынесено на первое место по отношению к Посланиям Симона и Поликарпа как наиболее важная часть повествования, рассказ о самом начале истории монастыря. Тогда же к Посланиям были добавлены рассказы о первых черноризцах печерских — Дамиане, Матфее, Иеремии и Исаии.

Относительно первоначального расположения Слова о создании церкви в патерике учеными высказывались различные точки зрения. Так, наряду с концепцией ранней перестановки Слова, выдвигались предположения о существовании двух посланий Симона, Л.А.Ольшеской же предло-

- жен взгляд на препозиционное положение Слова как изначальное: "Пост-  
1 - А.А.Шахматов. Киево-Печерский патерик и Печерская летопись. — ИОРЯС, 1937, т. 1  
2 - Д.И.Абрамович. Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902  
3 - А.М.Кубарев. Исследование о Патерике Печерском и описание древнейшего хератейного списка оного. М., 1847  
4 - "Обзор редакций Киево-Печерского патерики, преимущественно древних. — ИОРЯС, 1904, т. 5, СПб., 1857  
5 - Л.А.Ольшеская. Киево-Печерский патерик. /Текстология, литератур-

позиция "Слова о создании церкви печерской" в редакции А по отношению к иктийным произведениям Симона объясняется, на наш взгляд, удалением из патерика предного внутреннего композиционного стержня — собственно посланий Симона и Поликарпа, хотя внешне организация литературного материала в сборнике осталась неизменной: в списках А — А<sup>1</sup> произведение Симона и Поликарпа приписуется и имеет два общих подзаголовка.<sup>6</sup> Логика этого объяснения, однако, не совсем ясна. Послание Симона начинается словами: "Брате, седе в безмолвии", — в то время, как Слово о создании церкви — "Прииду на другое сказание..." Первая фраза выглядит явным началом, вторая — продолжением. Если убрать первую фразу, это может послужить перестановке Сказания на в т о р о е место, но утратится указание на начало послания. Любую другую перестановку утрата эпистолярной части едва ли может вызвать.

О том, что Слово о создании церкви кончалось Послание Симона говорит и заключительное обращение к Поликарпу в конце Слова: "И много оисти, орате Поликарпе, писалъ, но постигнути мя повести деидаго лета. Сдравъ боуди и спасам душоу свою, и господь до съхранить тя въ вся дни живота твоего молитвами святыхъ огородила и святаго Антония и Феодосия, аминь."<sup>7</sup>

Нет сомнения, что вышеупомянутые начальные и конечные слова Симона в Слово о создании церкви были устранены при перестановке Слова на первое место, (а не добавлены Арсением), так как были бы неуместны в главе, занимающей первое место в патерике. Нет никаких указаний в тексте патерика и на то, что Слово о создании церкви представляло собой отдельное (второе) послание Симона, ибо, имея ясно выраженный конец, оно не имеет самостоятельного начала, а слова: "Прииду на другое сказание", — говорят о том, Слово было продолжением какого-то повествования.

Нап. историко-каноническое своеобразие / диссертация на соискание степени кандидата филологических наук. М., 1979

6 — там же, с. 42-43.

7 — ПСМ Варс. 3746, л. 98 об.

Четыре редакции патерика создаются в ХУв. Обращение к идеалам и культурным традициям Киевской Руси — единого независимого государства — было особенно актуальным: в эпоху собирания русских земель вокруг Москвы, утверждения идеи централизации. Неслучайно в этот период оформляется Киевский цикл былин, "народная мысль, — по словам Д.С.Лихачева, — видит в Киеве и его князе Владимире символ независимости, единства и силы Руси".<sup>8</sup> Тверские, московские, ростовские летописи кладут в начало Повесть Временных лет, общий пафос которой — призыв к единению в борьбе с врагами — созвучен идеологическим устремлениям конца XIV — начала XV веков. К "Слову о полку Игореве" обращается автор "Задонщины", киевские и владимирские традиции развиваются в живописи и архитектуре XV века. Столь же неслучаен в это время интерес к истории прославленного русского монастыря, сыгравшего значительную роль в политической и культурной жизни Руси.

Древнейшая из дошедших до нас — Арсеньевская редакция (1406г.) — кроме сохранения первоначального расположения Слова о создании церкви имеет и ряд других особенностей. Таковыми являются впервые включенное в состав патерика житие Феодосия, утрата эпистолярной части Посланий Симона и Поликарпа, иное расположение глав в Написании Поликарпа, отсутствие жития Алимпия и фрагмента, прославляющего печерскую церковь в Слове о создании церкви.

Восстанавливая историю формирования памятника, А.А.Шахматов приходит к выводу, что Арсеньевская редакция явилась совершенно независимо от Основной, хотя составитель ее руководствовался той же целью, а именно, положив в основание Патерика сочинения Симона и Поликарпа, дополнить их статьями однородного содержания.<sup>9</sup> Так же трактует эту редакцию и Д.С.Лихачев, который говорит, что Киево-Печерский патерик был "пересоставлен"<sup>10</sup> Арсением.

8 — Д.С.Лихачев. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. Изд. АН СССР, М.—Л., 1962, с.165

9 — А.А.Шахматов. Киево-Печерский патерик..., с.846—837

10 — Д.С.Лихачев. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.—Л., 1947, с.320

Иной взгляд на место Арсеньевской редакции в истории развития памятника высказан в исследовании Ольшевской, которая полагает, что развитие памятника шло однолинейно: от Основной — через Арсеньевскую и Феодосиевскую — к Кассиановским редакциям. Однако наличие вышеупомянутой заключительной фразы в Слове о создании церкви Арсеньевской редакции ("И много бысти, брате Поликарпе, писалъ...") говорит о том, что Арсений пользовался не Основной редакцией, в которой эта фраза отсутствует, а имел в своем распоряжении первоначальный вариант переписки, быть может, еще не оформленной в патерик.

По-видимому, в середине XV века возникает новая редакция патерика, еще более удаляющаяся в своем составе от первоначального вида переписки Симона и Поликарпа. Редакция эта, составленная неким иноком Феодосием, отличается нарушением расположения глав в повествованиях Симона и Поликарпа, отсутствием текста Послания Поликарпа и второй половины Послания Симона, а также добавлением повествований, не связанных с историей Киево-Печерского монастыря: рассказы о крещении Ольги и Владимира и житие Михаила Черниговского.

Наиболее распространены в списках I и II Кассиановские редакции, составленные в Киеве в 60-х годах XV века. Патерик обрстал новым материалом, взятым, в основном, как убедительно доказал А.А. Шахматов, из Печерской летописи. К таким рассказам относятся: повествования о перенесении мощей Феодосия, повесть о начале Печерского монастыря, б Нифонте, вопрошение Изяслава о латинях, летописный рассказ о представлении Поликарпа и поставлении попа Василия. В повествовании сделан ряд вставок. Во II Кассиановской редакции, по сравнению с предыдущей, по наблюдению Шахматова, заметна тенденция к систематизации материала и расположения его в хронологическом порядке: патерик начинался со сказания о начале монастыря, далее шел хронологически выстроенный, взятый из жития и Слова о создании церкви материал о Феодосии, затем повести о первых черноризцах печерских, Послания

Симона и Поликарпа и т.д. — до летописного "рассказа о преставлении Поликарпа".

Таким образом, литературная история Киево-Печерского патерика исчисляется двумя с половиной столетиями, при этом каждое новое поколение, обращавшееся к произведению, находило в нем созвучное его идеалам и убеждениям, одновременно оставляя след новых взглядов и литературных традиций.

Рассмотрим повести патерика с точки зрения отражения в них нравственных идеалов эпохи Симона и Поликарпа, а затем — трансформации эстетических взглядов, исторического и нравственного самосознания редакторов патерика в XV веке.

Взявшись за написание послания с целью назидания иноку, приходившегося ему родственником или духовным сыном, Симон, возможно, не имел первоначально непосредственной цели создать произведение, прославляющее Киево-Печерский монастырь. Утверждая высокий идеал монашества, которое почитают князь, бояре и прочие люди, он призывает Поликарпа быть достойным этого высокого звания. В первую очередь, осуждается Симоном тенденция гордого черноризца к уединению от братии и противопоставления себя ей. Принцип общежитийного монастыря (а этот тип монастыря в большей степени был распространен на Руси) предполагал объединение монахов в их общем духовном подвиге, а не уединенное познание божественной сущности из священных книг, — позже к вопросу о затворничестве не раз обратится и сам Поликарп. "Все бо, елико сътвориши в келии, ничто же суть; аще Псалтирь чтеши или обанадесять псалма поеши, то ни единому "Господи, помилуй," —уподобиться съборному"<sup>II</sup>, — пишет Симон. Используя тексты Апостола, Псалтири и Евангелия, Симон выводит общую идею церкви-общины, связанной единой верой, молитвой и жизнью. Осуждая инока, который бывает "ярь и золь" к ближнему, он при-

II — "Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980, с. 460

зывает его не поддаваться гневу, и эту мысль он еще прокомментирует, рассказывая о Тите и Евагрии.

К прославлению Печерского монастыря Симон приходит, сокрушаясь по поводу несмиренного желании Поликарпа получить где-либо игуменство или епископство. Симон перечисляет наиболее известных епископов, вышедших из этого монастыря. Сам Симон говорит, что с радостью оставил он свой высокий сан и вернулся он в монастырь простым черноризцем — мотив, который будет неоднократно звучать в его назидательных заключениях к сказаниям о печерских подвижниках.

"Что ли блаженейши сих отцевъ, иже в конца вселенныа просиявше подобно лучамъ солнечнымъ? О них же достоверно поведаю ти настоящим писаниемъ, к сим же, аще к тебе реченнымъ,<sup>12</sup> так из назидания недостойному иноку Послание становится предисловием к сказаниям о печерских черноризцах.

Различны подвиги печерских святых, различны монашеские добродетели, которые они знаменуют, но все они в сказаниях Симона служат одной цели: прославлению монастыря, погребение в котором — залог спасения в будущем веке. Мысль эта подчеркивается едва ли не<sup>в</sup> каждом повествовании. Основной она становится в главах об Афонасии-затворнике и Онисифоре-прозорливце. Глава об Онисифоре кончается одной из самых эмоциональных и неподдельно искренних фраз Симона: "И сего ради азъ грешный, епископъ Симонъ, тужу, и скорблю и плачу, да бых точию положенъ быти въ божественней той персти и малу отраду приять бых многих ми греховъ молитвъ ради святых отецъ о Христе Исусе, о господе нашем, ему же слава ныне."<sup>13</sup>

Традиционный мотив мортирия — мученической смерти за веру — своеобразно венчается воплощением идеи неминуемой кары мучителям. Моральная победа Евстратия над пудеями знаменуется не только видением огненной колесницы и гласом: "Се добрый небеснаго града гражданъ на-

<sup>12</sup> — там же, с. 484

<sup>13</sup> — там же, с. 488

реченны!<sup>14</sup> — но и казнь замучившего Евстратия иудея. Подобным же образом кончатся рассказ о Моисее Угрине в Написании Поликарпа.

Другой тип рассказов представляет собой рассказы о раскаявшихся (реже — карающихся) грешниках. Таковы рассказы об Онисифоре, Арефе, Тите и Евагрии.

С самого начала христианской литературы Древней Руси различался идеал светский и духовный. Принятие князем схимы перед смертью, видимо, довольно скоро стало формальным ритуалом, "суетным" названо такое пострижение в рассказе о Пимене.

Князю не пристало стричься в монахи и давать обет аскезы. Так Владимир Мономах считает излишним "одинокство", "чернечество" и "голодь", князь обретет спасение в будущем веке тремя "малыми делами": "покаяньем, слезами и милостинею"<sup>15</sup>. Резко отрицательно высказывается о чернечестве Даниил Заточник. Из жития Феодосия мы знаем, что мать блаженного считала постыдным для своего рода стремление сына в монахи. Ответом на такое отношение к иноческому чину является рассказ о Николе Святоше. Князь-инок, постригшейся в Печерском монастыре объявляется выше всех русских князей.

Вначале братья Изяслав и Владимир отговаривали его от этого шага, и, как мы знаем из жития Феодосия, гнев Изяслава распространился и на сам монастырь. Одною, как и положено праведнику, Святоша одерживает моральную победу не только над сирийским врачом Петром, но и над не разделявшим его горения Изяславом, который излечивается от его власяницы и в дальнейшем одевает ее в военные походы.

Утверждение высокого авторитета монастыря, который на Руси всегда служил больше миру, нежели спасению душ уединившихся подвижников, особенно актуально звучало на рубеже XIV — XV веков, когда обществом активно усваивалось духовное наследие Сергия Радонежского, когда вокруг Москвы его учениками основывались обще-

<sup>14</sup> — там же, с. 492

<sup>15</sup> — Повесть временных лет. ч. I, М.—Л., 1950, с. 154

житийные монастыри. Служение народу было целью Сергия, когда он, со своей стороны, последовательно поддерживал политику Дмитрия Донского собирания русских земель. Это же делает Сергия и его монастырь идейными вдохновителями победы на Куликовом поле.

Цели возрождения авторитета монашества служило и составление и распространение новых редакций патерика — истории монастыря, с популярностью которого и в XV веке мог сравниться, по-видимому, только Троице-Сергиев.

Второе повествование — Слово о создании церкви Печерской — еще более четко выдержанный в идейном отношении дидактизм Киево-Печерскому монастырю. В большей степени, чем в сказаниях о черноризцах, здесь видна легендарная основа повествования, сюжетно заимствованная из Библии. Искать легендарную основу у всех славных начинаний было свойственно средневековому историческому мышлению. Сигнала роль и значительная удаленность этих событий от времени Симона и Поликарпа. Наконец, эти повествования, слабо связанные идейно и тематически с житийным жанром, не испытали на себе сколь-нибудь значительного его влияния. Таковы легенды о Симоне-Симоне, о явлении Богородицы мастерам, чудеса с росой и огнем и т.д.

Скрепив чудесное возникновение церкви признанием варяжского Севера и греческого Юга, знамениями гласа и видения, Симон утверждает исключительность Печерской церкви: "Что сего злее, еже от такового света отпасти и тьму любити, и себе изметати богонареченныя церкви, еже оставити богом созданную и искати человекъ сътворенныя от насилия и грабления, еже та сама въпиет на создавшего Ю. Сея же зихитель и хитрець, и художникъ, и творецъ — богъ..."<sup>16</sup> Эти слова и предшествующая им фраза ("Должен есмь похвалити...") — стоят в Арсеньевской редакции патерика. Кубарев считал их поздней вставкой, так как Симон, будучи "истинным служителем православия" не мог говорить обо всех иных церквях, как о "тьме", обвиняя их в <sup>16</sup> Памятники литературы Древней Руси..., с. 424

том, что они созданы на грабежах и насилии, в то время как церковь христианская молится за всех основателей церкви и монастырей. Действительно, подчеркивая исключительность печерской церкви, автор приходит к явному противопоставлению ее всем другим христианским церквям, которые "сами вопиют на создателях их". Но нельзя не заметить, что две основные идеи, заключенные в этом фрагменте: утверждение особой благодати, осенявшей каждого здесь похороненного, и прославление чудесного создания церкви — не являются чем-то качественно новым и отличным от идеологических тенденций Послания и сказаний о черноризцах Симона. Мы не беремся утверждать категорично, принадлежали эти слова самому Симону, однако, можно сказать определенно, что если фрагмент этот и был вставлен в Слово о создании церкви не самим Симоном, то это произошло довольно рано, ибо он есть в списках Основной редакции. Арсений мог располагать вариантом без этого фрагмента, но с таким же успехом мы можем предположить, что фрагмент этот был исключен им, как были исключены из его редакции патерика половецкие тексты (Послание Симона, ряд обращений к Поликарпу, завещание Феодосием монастыря князю и др.).

Несколько иной характер носит Послание Поликарпа, адресованное игумену Акиндину.

Субъективное, эпистолярное начало, столь сильное в Послании Симона, в эпистолярной части второго Послания чисто условно. Поликарп лишь выдерживает художественную форму, заданную Симоном. В отличие от Симона, который, хотя и имел цель, более значительную, чем назидание Поликарпу, но нигде явно ее не высказал, Поликарп дважды говорит об этой своей истинной цели. Во вступительном слове: "Понудихся писанием известить тебе, еже о святей блаженной братии нашей, да сущии по нас черноризци уведят благодать Божию, бывшую въ святемъ селѣ мести и прославят отца небеснаго, показавшаго такова светилники в Руской земли, в Печерскомъ монастыри."<sup>17</sup> И в послесловии к повество-

вани об Агапите: "Аще ти непотребно будетъ, да и сущим по нас пользы ради оставим..."<sup>18</sup>

Идея прославления монастыря остается центральной и для Поликарпа — он сознательно продолжает дело Симона. Однако его больше, чем владимирского епископа, интересует сам материал, — судьбы и подвиги черноризцев показываются и осмысляются им более глубоко. А.А.Шахматовым замечено, что Симон стремился расположить свои повествования в хронологическом порядке, Поликарп же группирует их по идейно-тематическому принципу.

Исследователями отмечался факт иного расположения двух глав — об Агапите и Григории — в Написании Поликарпа в Арсеньевской редакции в отличие от всех других. Большинство ученых считают расположение их в начале Написания результатом перестановки, сделанной Арсением. Довольно убедительное обоснование возможности такой перестановки приводится Л.А.Ольшеской, которая пишет, что подвижники-деятели Агапит и Григорий гораздо больше соответствовали нравственному идеалу эпохи, нежели индивидуалисты-затворники Никита и Лаврентий.

Действительно, Никитин-затворник отрекается от общения с братией не с целью нравственного самоусовершенствования, а лишь для того, чтобы получить божественную награду: "чудотворения дар", и "славим быти от человек"<sup>19</sup>. Именно поэтому решение затвориться крайне не одобряется Никоном и "святыми отцами", которые говорят, что подвиг инока в работе на братию, а не в затворнической праздности. В то же время рассказ о Григории посвящен проповеди трудолюбия (в противовес пагубному для душ татей воровству), труда на братию в самом прямом смысле. Григорий обвиняет татей в том, что они "праздны пребысте весь живот свой, крадуще чужаа труды, а сами не хотяще тружати"<sup>20</sup>, и отпускает их лишь при условии, что они займутся общепольным тру-

18- там же, с.530

19- там же, с.516

20- там же, с.532

дом: "То аще хотите делати и от труда своего инех питати, то уже пушо вы."<sup>21</sup>

В более широком плане идеал деятеля на благо людей представлен в главе об Агапите-лечеце. Даже тяжело больной: "не мощи ему ни двинути собою."<sup>22</sup> Агапит встает, забыв свою болезнь, когда к нему приносят больного, и исцеляет его.

Другой важный аспект идеала - это бескорыстие старцев - нравственный принцип нестяжания. В келье Григория не было ничего, кроме книг, и их он раздает, дабы впредь не искушать татей. Агапит не принимает княжеские дары и своим духовным бескорытием подвигает <sup>князя</sup> и на раздачу имения нищим.

Но сколь убедительным ни казалось бы нам такое объяснение перестановки глав в Написании Поликарпа, нельзя полностью игнорировать и то, что расположение глав в Арсеньевской редакции могло быть как раз первоначальным вариантом (такая точка зрения, хотя и без достаточных доказательств, высказывалась Макарием Винницким). Ведь именно в послесловии к главе об Агапите (в Арсеньевской редакции это послесловие опущено) Поликарп говорит о своих задачах и причинах, побудивших его взяться за труд, причем пишет об этом подробно (объем этого послесловия равен примерно всей главе о Лаврентии-затворнике). "Но паче праже речении черноризци ясно реку, не в тайне, яко же и прежде: аще азъ премолчу, от мене до конца забовенна будут и к тому не помянутся имена их, яко же было и до сего дни,"<sup>23</sup> фраза эта, как нам кажется, могла бы стать предисловием к его сказаниям. Очевидно, что излагать свои задачи и принципы писательского труда естественно в начале Написания, а не в середине, и, надо отметить, что ни в одной из прочих глав мы не находим сколь-нибудь обширных отступлений, касающихся этих проблем.

Кроме того, именно после рассказов о затворниках Никите и Лав-

21 - там же, с. 532

22 - там же, с. 526

23 - там же, с. 530

рентии естественней перейти к рассказу о еще одном затворнике — Иоанне.

Нельзя не заметить, что, в отличие от отрицательной трактовки затворения двух первых, Иоанну в предисловии слагается похвала: "Но тѣй единѣ, иже от всех обрете истину, себе отлучив на божію волю и того заповеди непорочно съхранивъ, въ чистоте же съблюд тело свое и душу кроме всякия скверны плотския и душевныя."<sup>24</sup> Однако в этом нет противоречия, ибо, как мы увидим, подвиг Иоанна заключается не в самом по себе затворничестве, а в укрощении плоти. Затворничество здесь лишь средство к победе над грехом, и уже в предисловии, посвященном обличению греховности человеческой природы, Поликарп указывает читателю, в чем главная заслуга сего святого. Помолиться другому, давно умершему подвижнику, молитва которому помогает "при брани страстей,"<sup>25</sup> советует Иоанну бог. Так готовится переход к новой повести, продолжающей ту же тему, — о Моисее Угрене.

Следующий рассказ о Прохоре-лебеднике, по основной своей идее примыкает к предыдущей группе рассказов — о подвижниках-деятелях на благо людей. Идея нестяжания: "не стяжа бо селѣ, ни житиница, иде же обереть благаа своа,"<sup>26</sup> обличение стяжательских замыслов Святополка, решившего присвоить соль из монастыря с целью личного обогащения, — последовательно развитая, переходит в утверждение щедрости и бескорыстной деятельности на благо ближнего. Из его личного монашеского обета печение хлебов из лебеды становится работой во имя спасения горожан от голода. Перекликается с рассказом о Григории и обличение воровства: украденные<sup>27</sup> хлеба были горькими и рассыпались в прах.

Пожалуй, кроме этого рассказа только в житии Феодосия столь отчетливо звучит мысль о <sup>нравственном</sup> булвлянии монастыря на князя. Монастырь на

24- там же, с.540

25- там же, с.542

26- там же, с.554

Руси вообще и Киево-Печерский монастырь, в первую очередь, активно влиял не только на конкретные решения и поступки князей, но, главное, формировал нравственные принципы и критерии, которыми руководствовалось общество в целом. Если позволительно в какой-то степени говорить об общественном мнении того времени, то на формирование этого общественного мнения и влияли печерские иноки, определяя тот нравственный идеал, ориентироваться на который должно было общество и, в первую очередь, сам князь. Потому так важно примирение и Святослану и Феодосию, потому Святополк дает "слово богови к тому не сътворити насилия никому же"<sup>27</sup> и заключает с блаженным Прохором договор о том, что в случае смерти одного из них, другой похоронит его своими руками. Мстислава же, нераскаявшегося стяжателя, мучителя преподобных Феодора и Василия, постигает кара, предсказанная Василием: "Всякъ взямаа ножь, и ножемъ умираеть."<sup>28</sup>

Близок к этой группе рассказов и рассказ о бескорыстном труженике Марке.

Анализ патериковых рассказов из Посланий Симона и Поликарпа позволяет сделать следующее наблюдение относительно жанрово-идейного своеобразия патериковой новеллы. Мы видим, что патериковый рассказ отличается от жития не только внешне композиционно (эпизодный характер новеллы), но и характером идеализации. Если в житии святость героя представляется во всех аспектах его жизни и деятельности, вся его жизнь служит образцом для читателя, то в герое патерикового рассказа воплощена одна идеальная черта, сторона жизни, с которыми связан подвиг данного святого.

По-видимому, еще при первоначальном оформлении патерика в Посланиях Симона и Поликарпа были прибавлены летописные сказания о первых черноризцах печерских — Дамиане, Матфее, Иеремии и Исакии. Предисло-

27-там же, с. 560

28- там же, с. 586

вие к сказаниям утверждает ту же идею братолюбия между монахами, идею монастыря — духовной общины, где "все в любви пребывает, меньшии покоряются старейшим... тако же и старейшии имашу любовь к меньшим... И аще который братъ впадеши в некое съгрешение, и утешаху его, и того единого епителю разделяху либо трие или четыре, за великую любовь. Такова бляхеть божественная любовь в той святей братии."<sup>29</sup> Вся братия печалилась об "отшедшем от монастыря" и радовалась его возвращению.

Наряду с повествованиями о прозорливцах, имеющих дар провидения, здесь же помещен рассказ об Исакии, несколько выпадающий из своей идейно-тематической структуре из их строя.

По-видимому, неслучайно этот рассказ отсутствует в Арсеньевской редакции патерика, а в большинстве других редакций и их вариантов расположен отдельно от рассказов о первых черноризцах печерских.

Некоторая необычность для патерика рассказа об Исакии очевидна. В первую очередь, для патериковой новеллы он был довольно простым. Кроме того, повествуя о личности, крайне противоречивой, он не мог не содержать определенного противоречия и в самом повествовании.

Исакий начинает свой монашеский путь с затворничества в пещере. Батворение его не встречает явного осуждения со стороны Антония и Феодосия, начинавших свой путь с той же пещеры. Однако дальнейшее развитие сюжета представляет затворничество так же, как и в повествовании о Никитие: уединение от братии делает Исакию жертвой бесовской прелести. Но и излечившись от последствий своего грехопадения, Исакий не становится традиционным образом святости, как другие печерские подвижники. Он "нача уродство творити и покастити нача: ово игумену, ово же братии, ово мирьским человеком, друзии же и раны ему дааху... нача по миру ходити, и тако урод ся сътвори."<sup>30</sup>

<sup>29</sup> — там же, с. 468

<sup>30</sup> — там же, с. 610

Как видно, и поведение святого, и отношение его с братьями далеко не идеальны. Более того, он самоуправно начинает постригать "Иныи мирьския чада", за что терпит гнев и побои со стороны их родителей и игумена Никона.

И в летописи, и в патерике факты подаются без явно выраженного одобрения или осуждения Исакия. Противоречие между необходимостью признать святость Исакия (а о таковой говорят и творение чудеса) и его деятельностью, идущей в разрез с интересами монастыря, трудно было найти гармоничное приращение.

Исакий именуется блаженным, его поступки по отношению к монастырю и к братии находятся, по возможности, благочестиво оправдания: он не хотел "славы человеческия". В Карсановской II редакции всему рассказу предпослано вступление, которого нет в Повести временных лет: "Яко въ огни искушается злато - человеци прѣити въ пещи смирення. Аще убо Господу въ пустыни приступити покуситель не постыдится, колико паче человеку искусы принести хощеть. Яко же и сему бысть блаженному."<sup>31</sup> В этом вступлении дана и трактовка будущего повествования, и мораль, извлекаемая из первой части жития Исакия.

По всей вероятности, этот несколько странный, неоднозначный образ монаха-продвиго, связанный к тому же с несвойственной эпохе идеей затворничества индивидуализма, не удовлетворяет Арсения, как не удовлетворяли его и ряд других повествований и отдельных мыслей, заключенных в слова Симона и Поликарпа.

В Арсеньевской редакции, а вслед за ней и в позднейших редакциях патерика, к прочим патериковым рассказам присоединяется житие Феодосия - основателя Печерской лавры. Несторово житие помещается, как правильно, в начале патерика, за ним часто следует похвала Феодосию. По-видимому, не только сам факт основания монастыря Феодосием побудил Арсения поместить житие Феодосия в начале патерика.

Рубеж XIV - XV веков стал своеобразным рубежом и в духовной жизни нашего народа. Результатом победы на Куликовом поле стало возрождение нравственного и исторического самосознания русского народа, его национальной гордости. Эпоха утверждала идеал служения народу, жертвы во имя общего блага, единения русских людей. Идеал этот утверждался обращением к культурным традициям Киевской Руси, проповедью жизни "по отчъскому<sup>ж</sup> обычаю и преданию". Обращение к пер-  
 асму русскому преподобническому житию в эпоху создания жития Сергия го-  
 ворит о том, что житие Феодосия воспринималось тогда и как образец житийного повествования, и как образец представления преподобническо-  
 го подвига святого. Так, в житии Сергия Радонежского Епифания Премудрого сказывается идейное и художественное влияние этого жития.

Еще В.М.Истриным был высказано: положение о двух путях развития памятника в ХV в.: киевском - I и II Кассиановские редакции и общерусском - Арсеньевская и Феодосиевская.<sup>32</sup>

Как уже говорилось, Кассиановские редакции добавляли к претпущему составу патерики главы, касающиеся истории монастыря. Слово о соодании церкви и отчасти житие Феодосия разбивались на части по хронологическому принципу и в такой новой последовательности размещались в патерике. Ереси и церковные споры второй половины XV века объясняют присоединение к патерику 'Вопрошения Изабела о латынх.

Другие задачи стояли перед составителями Арсеньевской и Феодосиевской редакций.

Л.А.Ольшевская усматривает связь Арсеньевской и Феодосиевской редакций как тверских: "Феодосиевскую и Арсеньевскую редакции соединяет их ориентация на Тверь как на возможный центр объединения русских княжеств : среди текстов Феодосиевской редакции находится не только жития печерских святых и рассказы о начале христианизации Руси, но и житие-страдание Михаила Тверского, поставленного в один ряд с

героями переводной и оригинальной агнографической литературы, "33" пишет исследовательница. Однако перечисленные исследовательницей списки не содержат такого жития. В них содержится житие Михаила Черниговского, которое, по-видимому, совершенно случайно спутано с житием Михаила Ярославовича.

В отличие от Арсеньевской редакции, где мы имеем точное указание на происхождение редакции - Тверь, место создания Феодосиевской редакции нам неизвестно. Есть основания предполагать, что у Феодосия, как и у Арсения, с печерской обителью связана часть жизни. Возможно, здесь он начинал свой жизненный путь, как и будущий тверской епископ. Феодосий настойчиво повторяет применительно к себе слова Симона о желании быть погребенным в славном монастыре и заключает или даже те главы, которые в Послании Симона так не кончались, например, главы о Моисее Угрине, Лаврентии и др.

Арсеньевскую и Феодосиевскую редакции сближают сходные цели авторов: придать патерику более общее звучание - осмыслить историю монастыря в связи с историей русской церкви и русского государства, а не в противопоставлении всем другим монастырям и центрам Руси. Однако автор Феодосиевской редакции стремится расширить состав патерики, включая такие главы, как крещение Ольги и Владимира, в то время как Арсений, напротив, пошел по пути сокращения тех мест, которые касались одного лишь Киево-Печерского монастыря или могли пригнать авторитет других монастырских центров Руси. Таким образом, если Арсеньевская редакция отличается минимальным количеством частей и глав в патерике и их строгим отбором, то Феодосиевская является одной из самых пространных редакций, и в ней в наименьшей степени соблюден принцип тематического единства. Все это делает маловероятным знакомство авторов с редакциями друг друга. Видимо, целесообразнее согласиться с Д.Н.Абрамовичем, который полагал, что Феодосий расширял Основную редакцию патерики.

33 - И.А.Арсеньевская. Киево-Печерский патерик.... Автореферат., с.6

И в Арсеньевской и в Феодосиевской редакциях устранены личные обращения, пространные вступления и заключения к рассказам об Агапите, Иоанне, Марке, Прохоре, Тите и Евагрии, Еразме. Однако сокращение в некоторых случаях проведено по-разному. В рассказе об Агапите в Феодосиевской редакции отсутствует <sup>б</sup>большой фрагмент, чем в Арсеньевской, в которой часть обращения к Акиндину сохранена, в главе о Еразме — напротив, часть обращения к Поликарпу сохранена Феодосием. Иначе перефразированы начальные слова в главах об Иоанне и Пимене в этих двух редакциях. Большой фрагмент отсутствует в Феодосиевской редакции в главе о Моисее Угрене, причем заведывается повесть припиской Феодосия: "Того молитвами, Господи, списи раба своего Феодосия." <sup>34</sup>

Таким образом, устраняя личные вступления и заключения в сказаниях более радикально, чем Арсений, Феодосий, однако, не склонен к полному исключению из повествования публицистического пафоса. Сохраняя в ряде случаев обращения Поликарпа к Акиндину, он делает их обращениями к читающим христолюбцам. Так, вместо краткого вступления в главке о мастерах в Арсеньевской редакции: "И се, брате, скажу инодивно чюдо о тѣ богоизбранней церкви..." <sup>35</sup>, в Феодосиевской мы находим значительное распространение фраз: "Иное чюдо скажу вамъ, о христолюбцы, но молю вы: приклоните оуши, — исполненное дивой сладости слово се, иже сотворися о тои преславной церкви печерьской." <sup>36</sup> В подавляющем большинстве случаев связочные фразы между главками Феодосием устранены. В отличие от Арсения, Феодосий сохранил первую часть Послания Симона вплоть до того места, где Симон начинает говорить о конкретных поступках Поликарпа, желающего получить игуменство или епископство. Однако в целом тенденция устранения субъективного начала

34- ГИБ Погод. №1024, л. 270

35- ГИБ Овчин. №352, л. 309об.

36- ГИБ Погод. №1024, л. 233. Общая тенденция такой трансформации была, видимо, закономерным процессом. Переходные моменты мы встречаем в ряде списков, например, ГИБ Сообр. отд. рук. №1011: "И се ти скажу вам, братие, ино дивно чюдо..." (л. 41б)

проведена в Феодосиевской редакции недостаточно последовательно, редакция страдает отсутствием композиционной и художественной стройности.

С точки зрения идео-тематической и композиционной стройности Арсеньевская редакция гораздо более удачна. Следует, однако, отметить, что говорить об ориентации на Тверь как на центр Руси и относительно этой редакции едва ли целесообразно. Естественно, конечно, предположить, что Арсений, прийдя из Киева, неслучайно основывает в Твери монастырь Антония и Феодосия, главной церковью которого станет церковь Успения Богородицы по образцу печерской. Просветительская деятельность Арсения, будучи весьма обширной, включала рассматрив ему редакцию Печерского патерика, устанавливая тем самым связь с культурно-просветительской деятельностью знаменитого киевского монастыря. В период, когда в связи с соперничеством Москвы и Твери борьба за киевское наследие стала особенно актуальной, это могло бы действительно выглядеть как притязание Твери на центр Руси — политический и церковный. Однако нельзя забывать, что Арсений — сподвижник Киприана, который в этот период относительной стабильности в своей карьере стоял за централизацию — как церковную, так и государственную. При всем своем благоволении к Твери, Киприан не мог поддерживать притязания Твери на центр Руси.

Именно такой подход дает возможность объяснить многие особенности Арсеньевской редакции патерика.

Ольшеская определяет основной структурный принцип-доминанту Арсеньевской редакции как "идейно-тематический". Однако, объясняя утрату эпистолярной части в Арсеньевской редакции, исследовательница выделяет причины лишь художественного характера, например, частое отсутствие в списках Основной редакции "одного из главных структурных компонентов патерика — "Послания Поликарпа к Акиндину"<sup>37</sup>, что требовало устранения и второго послания для достижения логического

37 — Л.А.Ольшеская. Киевско-Печерский патерик... Автореферат..., с.6

равновесия.

Другой причиной отсутствия эпистолярной части в Арсеньевской редакции, по мнению Ольшевской, является освобождение повествования "от противоречия между той характеристикой, какую дал Поликарпу Симон в Послании к честолюбивому монаху, и смиренным, условно "многогрешным" образом Поликарпа как "писателя" житий святых"<sup>38</sup>

Мы уже отмечали, что субъективное начало в Послании Поликарпа по сравнению с Посланием Симона носит формальный характер. Что же касается его "смирения", то, не столько в Послании, сколько в самих рассказах о черноризцах, в их отборе и авторских оценках перед нами предстает ожидаемый облик монаха, которому не чужд критический взгляд на действительность, возможного реформатора монастырской жизни.

Нельзя не согласиться с Ольшевской и Истриным в том, что освобождение патерика от эпистолярных частей придавало повествованию общерусское звучание и устраняло субъективную окраску произведения. Это, по-видимому, соответствовало тем просветительским и общеидеологическим задачам, которые ставил перед собой тверской епископ.

Однако кроме причин идейно-художественного характера, были, возможно, и чисто идеологические причины таких пропусков. Публицистическая направленность Послания Симона была далеко не нейтральной. Превознося Печерский монастырь, Симон ставит его неизмеримо выше других религиозных центров Руси, что, как мы уже отмечали, не могло быть принято сподвижником Кириана.

Кроме текста самих Посланий в Арсеньевской редакции опущены обращения к Поликарпу и Акиндину в главах о Кукше и Пимене, об Афонии, Тите и Евагрии, Никоне, Агапите, Моисее Угрии (зачеркнуто) Лаврентии; вступления к рассказам о Григории, Иоанне, Прохоре, Марке, Пимене

Характерной особенностью Арсеньевской редакции является и то,  
38 - Л.А.Ольшевская.Киево-Печерский патерик...Автореферат., с.8

что в разных ее списках оказывается не выделенными киноварными заголовками те или иные главы. Интересен в этом смысле переход от рассказа об Онисифоре к рассказу о Евстратии, который звучит следующим образом: "да поне малу отраду приять бых многих ми греховъ, техъ ради святыхъ... И ина такова обряцещи, брате Поликарпе, в житии святаго Антония, к нему же прииде отъ Клева некто, хотя быти чернецъ."<sup>39</sup>

В Основной редакции слов "и ина такова обряцещи..." нет, а это место представлено так: "и малу отраду приять бых многих ми греховъ молитвъ ради святыхъ отецъ в Христе Иисусе Госпиде нашем, ему же слава ныне и присно и вовеки веков. Аминь." Далее идет заголовок: "О блаженнемъ Еоустратии постнице", — начало: "Некий же человекъ прииде ис Клева в пещеру, хотя быти черноризецъ."<sup>40</sup>

Очевидно, что в первом варианте заголовок был бы лишним, ибо повествование течет непрерывно, второй рассказ является естественным продолжением первого, они связаны общей мыслью и целью. Эти факты говорят о том, что изначально в Посланиях Симона и Поликарпа не было деления на главы (по крайней мере, во многих случаях). Связки, мешавшие такому делению, в дальнейшем устранялись.

Устранение субъективности — как в отношении противопоставления Печерского монастыря всем другим, так и в стиле повествования — было, видимо, целью Арсения. Стремление к художественной целостности произведения, к жанровому единообразию частей патерика требовало "объективации" сказаний Симона и Поликарпа. Таким образом, утрата эпистолярной части патерика отвечала как идейным, так и художественным устремлениям редактора.

Отсутствию в одном из списков Арсеньевской редакции — Овчинникова № 352 — жития Феодосия послужило основанием для предположения

39- "Памятники славяно-русской письменности. ч. II. Изд. Археографической комиссии. СПб., 1911, с. 180

40- ПМ Востр. МП, л. 172-172об.

Ольгевской о том, что жития в первых списках редакции Арсения не было, а сам оригинал редакции отнесен исследовательницей к концу XIV века. Однако едва ли можно с уверенностью утверждать, что житие здесь еще не появилось, а не было опущено по какой-либо причине. Каждый, кто занимался текстологией патерика, знает, насколько индивидуален почти каждый список, насколько свободно обращались с его составными частями переписчики и редакторы, ибо к этому располагало жанровое своеобразие сборника. Этот список не относится к ранним, он датируется 1540 г. и в этом смысле едва ли может служить ориентиром состава древнейших списков. В Берсеневском же списке мы имеем конкретное указание, что патерик был списан "замышлением боголюбиваго епископа Арсения Тферьскаго."<sup>41</sup> Стало быть, предполагая возникновение Арсеньевской редакции в конце XIV века, мы должны предположить, что под руководством Арсения было создано две редакции: без жития в конце XIV века и с житием в 1406 году. У нас нет данных, подтверждающих существование двух вариантов Арсеньевского патерика, и имеющийся фактический материал говорит о том, что именно в Арсеньевской редакции житие Феодосия становится составной частью патерика.

Исследователями отмечалось в качестве характерной особенности Арсеньевской редакции наличие в житии Феодосия трех вставок (Феодосий называется архимандритом всея Руси, сравнение его с Феодосием Иерусалимским, указание места его рождения - Василев) и отсутствие вставки о посещении Святославом умирающего Феодосия, которую мы находим в Кассиановской II редакции. По-видимому, Арсений располагал житием Феодосия, которое эту вставку содержало, ибо того отрывка, на место которого Посещение вставлялось, в Арсеньевской редакции тоже нет. Опушенный фрагмент, как нам кажется, совершенно нейтрален и даже не является законченным эпизодом, а состоит из конца

41 - "Памятники славяно-русской письменности...", с.

Образ о недоумении братии по поводу удаления Феодосия. Само же Посещение Святослава отнюдь не нейтрально, с идеологической точки зрения, ибо здесь Феодосий завещает монастырь Святославу и роду его, высказывает желание, чтобы не возобладали монастырем ни архиепископ, ни кто из клириков Софийских. Такой враждебный выпад против Константинополя и централизации церковной власти не мог быть сохранен списателем Киприана.

Гораздо труднее объяснить еще один пропуск — фрагмента о переселении братии на новое место и следующий за ним текст. Дело в том, что весь выпущенный отрывок по содержанию распадается на три довольно разнородные части. Это сообщение о том, что по переселении братии часть их все же была оставлена игуменом на старом месте, а с ними "прозавтеру и дияконову, яко же по вся дни и тоу святая литургия съвършается."<sup>42</sup> Далее идут авторские слова о ~~важности~~ данного жития, о грубости и "неразумности" автора, и наконец, в качестве похвалы Феодосию следуют слова о том, что многие князья и игумены (!) пытались искусить блаженного, "осилиюще словеси", но он был непоколебим.

Если отсутствие каждой из этих частей мы можем по отдельности объяснить (первый — как отголосок каких-то разногласий в монастыре; второй мог показаться редактору стоящим не на месте; третий содержит слишком явный выпад против князей и других игуменов), то единого основания для ~~исключения~~ всего отрывка найти невозможно. По-видимому, в настоящий момент наиболее целесообразно предположить, что пропуск этот произошел случайно: либо по недосмотру писца, либо в оригинале жития, которым пользовался Арсений, текст был испорчен.

Отсутствует в Арсеньевской редакции и житие Алиппия.

По мнению Кубарева, пропуск жития Алиппия в Берсеневском списке произошел случайно, так как писцу не хватило пергамента. Кубарев исходил из того, что пергаменная рукопись была копией. Теперь, когда — "Успенский сборник". М., 1974, с. 125

да найдено значительное количество списков данной редакции, в которых, как и в Берсеневском, пропущено житие Алимпия, такая причина пропуска возможна лишь в случае, если Берсеневский список был оригиналом.

Другое объяснение пропуску жития дала Ольшевская, которая видит здесь идеологические причины. Исследовательница считает, что житие восходило к "прогреческой тенденции жития Антония", <sup>43</sup> что не соответствовало нравственному идеалу эпохи — подвижника-деятеля.

Мы не находим чего-то явно прогреческого в идейной и тематической основе Слова об Алимпии. Рассказы о затворниках могли бы в этом смысле показаться более "греческими". Что же касается жанровой структуры повествования, то она действительно соответствует традиционной структуре жития (начиная со сведений о благочестивых родителях и кончая преставлением святого) в отличие от "эпизодичного" характера всех прочих патерикавых рассказов. Возможно, это и послужило причиной исключения Арсением главы об Алимпии. Весьма вероятным представляется и предположение Шахматова И Кубарева о том, что Слово о Спиридоне-проскурнице и Алимпии-иконнице было сначала выпущено — случайно или из-за большого объема, — затем рассказ о Спиридоне дописан как более короткий, об Алимпии же пропущен вообще.

Не совсем ясен вопрос о включении в Арсеньевскую редакцию повести в начале Печерского монастыря. Ряд исследователей, в частности, Абрамович и Ольшевская, полагают, что эта повесть входила в редакцию Арсения, ибо часть списков Арсеньевской редакции ее содержат. Однако анализ состава и порядка расположения глав в II списках, содержащих повесть, показал, что повесть располагается либо в конце патерика (5 списков), либо в начале его (5 списков), и лишь в списке ГПБ Соф. №1375 повесть следует за житием Феодосия под заглавием "житие Антония". Такое расположение повести позволяет предположить, что она была позд-

нейшим добавлением, сделанным под влиянием других редакций.

Таким образом, обращение к Киево-печерскому патерику, памятнику XII века, в период формирования централизованного Московского государства, отвечало идеологическим тенденциям эпохи. Утверждение идеи объединения русских земель требовало обращения к славным страницам истории Руси, к культурным и нравственным традициям Древнего Киева.

## ОБРАЗ СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО В ПРЕДИСЛОВИЯХ ЕПИФАНИЯ ПРЕМУДРОГО И СИМОНА АЗАРЬИНА

(к 600 - летию со дня смерти Сергия Радонежского)

Образ Сергия Радонежского оказал необычайное влияние на русскую культуру. Нравственный подвиг преподобного Сергия, самой жизнью своей воплотившего идею любви, примирения людей друг с другом, был оценен еще его современниками. Сергей Радонежский "укреплял авторитет великого князя Московского" [1], словом своим прекращая вражду с удельными князьями Борисом Константиновичем Суздальским и Олегом Ивановичем Рязанским. Данное Сергием благословение Дмитрию Ивановичу на битву с полчищами Мама в народном сознании связывалось с самим исходом сражения.

Однако имя Сергия Радонежского ассоциируется не только с конкретными реалиями борьбы русского народа против татарского ига или процессом формирования великорусской народности, усилением централизованного Московского государства. Преподобный Сергей явился светочем русской духовности, воплотив идеал нравственного самосовершенствования.

Пустынничество Сергия не было лишь его личным делом спасения собственной души; подвижничество преподобного служило "высокой идее возрождения морально-нравственного идеала монашества" [2] раннего христианства на Руси четырнадцатого столетия. Троицкая обитель, основанная Сергием Радонежским на основе общежительного принципа — киновия, исключавшего личную собственность монахов, восстанавливала уклад, впервые введенный преподобным Феодосием Печерским в Киево-Печерской лавре.

Завет Сергия: "Никому ничего своим не называть, но все общим считать", — предопределил особую популярность Троицкого монастыря

среди буквально всех слоев русского общества на протяжении многих веков.

Образ Сергия Радонежского, воплотивший идеи единения русского народа и нравственного совершенствования человеческой личности, являлся и является необычайно притягательным для писателей и художников. Как правило, интерес к нему значительно возрастал в переломные моменты русской истории.

Так на протяжении бурного семнадцатого столетия к образу преподобного, его житию и особенно к посмертным чудесам обращались Герман Тулузов, Симон Азарьин, Симеон Полоцкий, Дмитрий Ростовский.

Древнейший текст Жития Сергия Радонежского был создан его учеником, иноком Епифанием Премудрым. Обитель Сергия уже при жизни преподобного превратилась в крупнейший центр духовной культуры Северо-Восточной Руси. Сложившиеся здесь нравственно-трудовые нормы и художественные принципы определили философские и эстетические основы мировоззрения Епифания. Житие Сергия Радонежского было написано примерно в 1417-1418 годах, через 26 лет после смерти Сергия Радонежского, как следует из текста предисловия. Епифаний к тому времени уже снискал славу талантливого агиографа. Словом о житии и учении Стефана Пермского.

Поэтико - стилистические особенности этого литературного произведения во многом определили своеобразие творческой манеры Епифания в целом. Слово о житии и учении Стефана Пермского буквально пронизано свободными цитатами из библейских книг, в первую очередь, Псалтыри. Великолепное владение словом, интерес к его звуковой и эстетической стороне, умение насладиться его музыкальностью и способность передать это ощущение своим читателям, создание целых риторических конструкций, построенных на обыгрывании какой-нибудь одной лексики, - все это характеризует агиографический стиль Епифания Премудрого.

Несомненное влияние блистательных образцов античного красно-

речия, в том числе риторических вариаций типа "Георгиевой" схемы, соединяется у Епифания с поэтическими средствами, разработанными представителями школы патриарха Евфимия. Слово о житии и учении Стефана Пермского позволяет видеть в Епифане Премудром ярчайшего представителя стиля "плетения словес" в русской агиографии.

Созданное Епифанием Премудрым Житие Сергия Радонежского в жанровом отношении представляет собой своеобразный "ансамбль", все компоненты которого выдержаны в единой тональности. Труд Епифания открывается предисловием, за которым следует основной текст Жития, разбитый на 30 глав; Слово похвальное писатель увенчал достаточно кратким текстом Молитвы. Все эти литературные произведения об'единены в единый агиографический комплекс самой тематикой и образом автора.

Эмоциональность повествования, предельная экспрессия, стремление к абстрагированию и соединении с интересом к чувственно воспринимаемой стороне предметов составляют своеобразие Жития Сергия Радонежского, созданного Епифанием.

Текст Епифаниевской редакции издавна привлекавший внимание исследователей, органически соединил исторические реалии второй половины шестнадцатого столетия и легендарные сведения. Однако изначальный вид Жития до наших дней не сохранился, фрагменты его представлены в позднейших редакциях. Выявление оригинального изначального текста и освобождение его от многократных редакторских наслоений последующих столетий возможно благодаря ярко выраженному личностному началу и своеобразию агиографического стиля Епифания Премудрого.

Предисловие Епифания Премудрого к Житию Сергия Радонежского буквально пронизано автобиографическими мотивами. В целом текст Жития отмечен необычайным лиризмом, повествование многократно прерывается авторскими отступлениями. Уже рассказывая о жизни Сергия в миру, писатель как бы сомневаясь в правильности изложения собы-

тий применяет "captatio benevolentiae" обычно встречающуюся в предисловии или послесловии, но не в основном тексте Жития: "Не зазрите же ми грубости моей, понеже до эде писах и продолжих слово о младенстве его и о детстве, и прочее о всем белецком житии его, елико бо аше и в мире пребываше .... показати же хочу почитающим и послушавшим жития его, каков был измлада и издетства верою и чистим житием ..." [3] (л. 28 II счета).

Это, вдруг нарушающее ход повествования, обращение к читателям и слушателям объясняется не только особенностями автографического стиля Епифания, но прежде всего близостью автора своему герою. Особенно явно эта сопряженность автора и героя прослеживается в предисловии и Житии Сергия Радонежского. Епифаний несомненно хорошо знал житийный канон, однако ориентация на традиционную схему лишь способствовала раскрытию его оригинального агиографического дарования.

Образ автора в предисловии Епифания чрезвычайно значителен: постоянно развиваемые мотивы смирения и кротости, восходящие к вышеупомянутой "самоуничительной формуле" не снимают у читателей и слушателей ощущения высокого самосознания писателя.

"Како могу аз бедный в нынешнее время, Сергиево все по ряду житие исписати, и многая исправления его, и неизчетныя труды его сказати..." (л. 3 об. II счета). "...яко неможен есмь и груб и неразумичен. Но обаче надеюся на милосердаго Бога ..." (л. 5 об. II счета). "По лете же едином или двоим по преставлении старцеве ... аз окаянный и вседерзый дерзнух на сие, воздохнув к Богу и старца призвав на молитву ..." (л. 1 об. II счета).

За соотносительностью образов автора и героя в ткани повествования видится нечто большее, чем традиционное самоуничтожение инока перед основателем монастыря. Нравственная философия и трудовая мораль, воплощенные в житии и деяниях Сергия Радонежского, предопределили особенности мировоззрения и агиографического таланта Епи-

фания Премудрого. Древнерусский писатель сумел удивительно тонко соединить в своем предисловии к Житию Сергия Радонежского традиции византийского формуляра послесловий рукописей богослужебного содержания с элементами предисловий византийских исторических сочинений. Молитвенные обращения к Богу, мотивы смирения и кротости, преклонения перед Сергием Радонежским в тексте Епифания не затуманивают высокоразвитого чувства авторского самосознания, ощущения исторической значимости труда писателя.

Своеобразие поэтико-стилистических средств, применяемых Епифанием в предисловии, а также особенности композиции не позволяют говорить о прямых заимствованиях из аналогичных текстов агиографов Древней Руси. Мотив молитвы, постоянно звучащий в тексте предисловия Епифания ("вздохнув к Богу и старца призвав на молитву"; "но обаче надеюся на милосердаго Бога, и на угодника его преподобного старца молитву"; "аще не любовь и молитва преподобного того старца") лишь отчасти напоминают Молитву в поучении Владимира Мономаха. В творчестве Епифания Премудрого молитва имеет особое значение; она выступает важнейшим средством характеристики главного героя, выявляя своеобразие мирозерцания Сергия Радонежского.

Основатель Троицкой обители в своем понимании молитвы и ее назначения приближался скорее к взглядам раннехристианских подвижников, нежели к современным ему воззрениям исихастов. Уже с первых веков существования христианства под молитвой понималась "речь, обращенная из глубины сердца к богу, построенная по особым художественным законам" [4]. Молитвенное состояние предполагало смирение обращающегося к Богу; "слезы" и "воздыхание" стали необходимыми атрибутами молитвы.

Слезная молитва исихастов была связана с концепцией безмолвия и уединения, молитва же Сергия Радонежского, как и его последователя Епифания Премудрого, отражала нравственно-трудовое направление деятельности игумена Троицкой обители. Не уход и ограждение

себя от мира, а "нестяжание, труд и стремление к нравственному совершенствованию" [5] проповедовал всей своей жизнью Сергей Радонежский.

Как Сергей искал в молитве к Богородице моральной поддержки основанию им монастыря на Кириллове, так и Епифаний, "воздохнув к Богу и старца призвав на молитву" просит помощи преподобного в написании жития. Постепенное усиление в предисловии мотива молитвы перед Богом и Сергием Радонежским раскрывается Епифанием и при мотивировании написания им Жития игумена Троицкой обители; никогда бы автор не решился на это сочинение, "аще не любовь и молитва преподобного того старца" (л. 4 II счета).

Среди предисловий к русским агиографическим произведениям XI-XIV в.в. текст "грешного" Нестора заслуживает особого внимания как возможный источник произведения Епифания. Оба писателя ориентируются на известный в патристике принцип повествования "от многого мало"; "аки от многа мало еже о житии преподобного старца" (л. 2 II счета) поведал Епифаний; "...и от многа мала вписах" [6] Нестор в Житие Феодосия Печерского.

Агиографы осознают трудность предстоящего им повествования. Нестор, уже снискавший писательскую славу Сказанием о Борисе и Глебе признается: "...понуидхся и на другое исповедание приити, еже выше моя силы" [7]. Епифаний с присущей ему настойчивостью развивает эту же мысль, не ограничиваясь кратким замечанием: "...яко выше силы моя дело бысть." (л. 5 об. II счета). Ощущение непосильной ответственности предстоящей задачи Епифаний реализует в развернутом сравнении: "Яко же немощно есть малей лодии велико и тяжко бремя налагаемо понести, сие и превосходит нашу немощь и ум подлежащая беседа ...." (л. 3 об. II счета).

Оба агиографа стремятся писать "по ряду", мотивируя необходимость создания жития Феодосия Печерского и Сергея Радонежского, они приводят евангельскую притчу о рабе, погубившем талант. Но вс

эти совпадения и параллели касаются лишь общих мест предисловий и послесловий древнерусских агиографических сочинений. Сходство принципов повествования Нестора и Епифания Премудрого – явление типологическое.

Оба писателя являлись иноками монастырей, основанными героями их произведений. И Феодосий Печерский и Сергей Радонежский занимали одну и ту же преподобническую ступень в церковной иерархии. Как мировоззрение Нестора определялось нравственной атмосферой Киево-Печерской Лавры, так и этико-философские взгляды Епифания Премудрого отражали учение Сергея Радонежского. Более того, основатель Троицкой обители при организации общего жития монахов ориентировался на духовные заветы Феодосия Печерского.

Выбор агиографами объекта повествования предопределил принадлежность их сочинений к одному и тому же жанру преподобнического жития. Однако обращения к читателям Нестора и Епифания Премудрого позволяют судить о своеобразии их писательского дарования. Основной текст Жития Феодосия Печерского Нестор, как рамкой симметричной конструкции, обрамляет предисловием и послесловием. В последнем произведении Нестор приводит автобиографические сведения, в частности, факт своего пострижения и возведения "в диаконский сан" игуменом Киево-Печерской Лавры Стефаном.

Предисловие к Житию Феодосия более канонично, воспроизводя элементы традиционного формуляра выходной записи. Епифаний несомненно хорошо знал и нравственные заветы Феодосия Печерского и тексты предисловия и послесловия Нестора. Опираясь на традиции древнерусских агиографов предшествующих столетий, Епифаний Премудрый создает свое предисловие к Житию Сергея Радонежского не как компиляцию, а как совершенно оригинальное произведение. Обращение агиографа к слушателям и читателям построено в форме авторского монолога, звучащего от первого лица ("аз"). Использование Епифанием самоуничижительной формулы, мотивы смирения и кротости не снимают

ощущения высокой авторской самооценки, понимания писателем значимости своего труда. Многократные объяснения Епифанием причины создания Жития Сергия Радонежского призваны увлечь читателей и слушателей, заинтересовать их.

Подробности подготовительной работы писателя изложены им в форме внутреннего монолога, вставленного в основной текст предисловия: "Аз окаянный и вседержый дерзнух на сие, воздохнув к Богу и старца призвав на молитву начах подробну мало нечто писати от жития старцева и к себе в тайне глаголя, аз не восхишаю ни перед ким же но себе пишу, памяти убо и пользы ради ..." (л.1 об. II счета). Обилие конкретных деталей, обстоятельное описание подробностей, сопровождавших сам процесс написания текста Жития создает эффект исторической достоверности.

Двадцать лет Епифаний вел записи о житии преподобного, "...ова убо в свитцех, ова же в тетратех аще и непоряду, но предняя назади, а задняя напреди". (л.2 II счета).<sup>2</sup> этим активным этапом последовали несколько лет, проведенных писателем в размышлениях о необходимости использования собранного им материала в тексте Жития.

О важности для Епифания желания "начати писати" свидетельствует использование им в данном фрагменте текста исключительно библейской поэтики: "...недоумением погружаяся, и печалию оскорбляяся, и умом удивляяся, и желанием побеждаяся..." (л.2 II счета). Данная вставка высокого стиля, построенная по типу ритмически организованных глагольных конструкций, буквально врывающаяся в ход прозаического повествования, призвана обратить внимание на чрезвычайную значимость предстоявшего труда.

Взволнованное обращение Епифания включает в себя и диалоги писателя с его современниками, переданные, однако, не в прямой форме, а в пересказе. Вопросно-ответная форма активно использовалась в средневековой христианской литературе, применение ее обычно было

связано с дидактической направленностью конкретного произведения. Использование Епифанием в предисловии к Житию Сергия Радонежского пересказа его вопросов "неким старцам премудрым" и их ответов представляет собой чисто литературный прием, призванный утвердить авторитет писателя, его права на создание Жития любимейшего русского святого.

Агиограф собрал в своем произведении все дошедшие до него сведения: "... и елика от старца слышах, и елика своима очима видех, и елика уведах от иже в'след его ходившаго время немало... и от его брата старшаго Стефана, бывшаго по плоти отца Феодору архиепископу ростовскому ...." (л.3 II счета).

Епифаний включил и свидетельства "инех старцев древних" - очевидцев рождения, воспитания и "книговычения" преподобного старца. Особый интерес для исследователей древнейшей редакции Жития составляет прямое указание в вышеприведенной цитате на непосредственное знакомство Епифания со своим героем: "... и елика от самого уст слышах".

Агиограф, все время сохраняя достойную дистанцию между образом автора и главным героем, стремясь вызвать у своих читателей и слушателей трепетное преклонение перед Сергием Радонежским, тем не менее считает необходимым подчеркнуть достоверность своего повествования, личную причастность к описываемым событиям. За этим признанием писателя стоит новозаветная традиция свидетельств евангелистов о Христе. Инок Епифаний ради правдивости своего рассказа о преподобном Сергии, просявшем в земле "нашей русстей, и в стране полуножней, во дни наша, в последняя времена и лета" (л. 1 об. II счета) иногда сознательно отказывается от изощренного "плетения слова". Обращение агиографа к будущим "списателям, и сказателям, и послушателям" представляет собой талантливо написанное публицистическое произведение, призванное правдиво отобразить житие "святого старца".

Почитание Сергия Радонежского во многом опиралось на агиографическое произведение Епифания Премудрого. Незаурядное мастерство писателя, определившее своеобразие содержания и стилистики предисловия к Житию Сергия Радонежского, было оценено книжниками Древней Руси. Оригинальные авторские обороты, особенности манеры повествования Епифания Премудрого повлияли на создание канона жанра предисловия в древнерусской агиографической литературе последующих эпох.

В своем исследовании Кирилло – Епифаньевского житийного выговского цикла Н.В.Поньрко приводит текст предисловия к житию старца Кирилла, иногда дословно совпадающий с соответствующими фрагментами предисловия Епифания Премудрого к Житию Сергия Радонежского. "...И аз видех и смотрех прилежно... И начах поминати оного старца, где когда что слышал. И писах на малые бумажки, что когда спомню. И помышлях, когда бы сие собрати во едину тетрадку, но сумняхся ....И начах собирати вся письма вкупѣ. Но писано все не вдруг и не порядочно, первое после, а последнее перво." [8]. Писатели-старообрядцы середины XVIII столетия, стремясь воспроизвести все элементы древнерусского житийного канона, невольно сохранили традицию Епифания Премудрого в формировании жанра предисловия.

Если Епифаний Премудрый обращался прежде всего к самому Житию Сергия Радонежского, то Симон Азарьин, писатель бурного XVII столетия, концентрировал внимание современников на чудесах преподобного. Симон Азарьин (в миру Савва Леонтьев, сын Азарьин, по прозвищу Булат), подобно предыдущему агиографу, был монахом Троице-Сергиева монастыря. В течении многих лет он занимал достаточно высокие должности в монастыре: был 6 лет келейником троицкого архимандрита Дионисия Зобниновского, позже казначеем и келарем обители. Перу Симона Азарьина принадлежат два агиографических произведения, а именно: Житие Дионисия Зобниновского и Книга о чудесах преподобного Сергия.

Лейтмотивом в этих двух различающихся по жанру памятниках звучат гимн и возвышенное поклонение и почитание Сергия Радонежского и Троице-Сергиевой лавры. Созданию Книги о чудесах предшествовала огромная работа Симона Азарьина по выявлению новых источников, общение с патриархом Иосифом, боярином Салтыковым, окольничим Михаилом Ртищевым, дьяком Ильей из Казани, писателями Иваном Наседкой и Семеном Шаховским. [9].

Книге о чудесах Симон Азарьин предпослал обширное предисловие, торжественно провозглашающее чрезвычайную актуальность почитания Сергия в середине XVII столетия. Писатель многократно подчеркивает высокий статус заказчика своей книги: "...изволением самодержца государя царя и великого князя Алексея Михайловича всеа Руси", "... сия же, яже от нас была написана, самодержец ту же повеле напечатати" [10]; "государь же царь и великий князь Алексей Михайлович изволил меня, келаря Симона, допросити о чудесах святого Сергия ..." [11].

Книга о чудесах преподобного изначально должна была лечь в основу московского издания Служб и житий Сергия и Никона 1646 г. Однако сочинение Симона Азарьина не встретило понимания со стороны печатников Московского Печатного двора, отказавшихся вообще признать истинность некоторых посмертных чудес, совершенных преподобным уже в середине XVII столетия. Эта захватывающая по остроте сюжета история подготовки издания 1646 года отразила противоречия между Симоном Азарьиным и некоторыми печатниками государевой типографии, перешедшие со временем в открытую конфронтацию.

Небрежение печатников, их неверие в чудеса Сергия Радонежского, засвидетельствованные в эти же годы, по мнению Симона, привели некоторых из них к смерти ("в небрежении живот свой препроводил"). Книшники Московского Печатного двора сочли возможным включить в состав издания лишь 35 чудес, позже в часть экземпляров в личному указанию царя Алексея Михайловича было добавлено чудо

новоявленном кладезе". Все эти подробности, связанные с изданием Книги, изложены в предисловии Симона Азарьина.

В состав книжного собрания Государственного музея — заповедника "Коломенское" входят 2 экземпляра издания 1646 года, один из них с допечатанными листами, другой без них. Таким образом, переписи взаимоотношений писателя и печатников середины XVII столетия дошли до наших дней.

Предисловие Симона Азарьина, открывающее Книгу о чудесах преподобного Сергия, упоминает агиографов предшествующих столетий; в первую очередь Епифания Премудрого и Пахомия Логофета. Однако писатель середины XVII века видел цель своего сочинения в изложении посмертных чудес Сергия Радонежского, часть которых свершилась буквально на глазах самого Симона Азарьина.

Желание оградить себя от гнева "самого того преподобного" и "опального слова" от государя за "неисполнением царева приказу" привело Симона к созданию Книги о чудесах. Умелое применение элементов агиографического канона, традиционные самоуничижительные формулы прекрасно сочетаются в тексте предисловия Азарьина с постоянными ссылками на авторитет "сильных мира сего".

Так истинность чуда о новоявленном кладезе писатель аргументирует фактами выздоровления патриарха Иосифа и царя Алексея Михайловича. За признанием писателя: "Не древние же повести хочу поведати, но ныне в лето 7152 (1644) ..." [12], стоит его стремление к достоверности своего повествования. Личное свидетельство Азарьина о совершившемся чуде, участие его в событиях ("Мы же слышавше сия ... и повелеша сия написати, а над водою повелеша кладец обделати, еже и донныне зрим есть..." [13]) отражают своеобразие исторического мышления агиографа переломного XVII столетия.

Образ Сергия Радонежского по-разному воспринимается и интерпретируется агиографами XV и XVII столетий. Это объясняется не только своеобразием их писательских дарований, поскольку ярчайший

талант Епифания Премудрого, как и его современника Андрея Рублева, предопределил развитие древнерусской культуры XIV – XV столетий.

Епифания, как непосредственного свидетеля, волновали важнейшие подробности и решающие эпизоды жития героя, повлиявшие на формирование самого учения Сергия Радонежского и его ближайших сподвижников. Симон Азарьин, спустя два с лишним столетия обратившийся к личности Сергия Радонежского, во главу угла ставил фактографическое описание именно посмертных чудес, совершенных преподобным в XVII веке, в том числе, в трагический период осады поляками Троицкой Лавры и в первые годы правления царя Алексея Михайловича.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Кусков В.В. Благодатный воспитатель русского народного духа. // Советская библиография. М., 1992. Вып. 1. С. 40.
2. Грихин В.А. Жанровое своеобразие агиографических сочинений Епифания Премудрого. // Проблемы типологии и истории русской литературы. Пермь, 1976. С. 212.
3. Службы и жития Сергия и Никона. М. 1646. Далее текст предисловия Епифания цитируется по этому изданию.
4. Бычков В.В. Эстетика поздней античности. М., 1981. С. 208.
5. Грихин В.А. Проблемы стиля древнерусской агиографии. М., 1974. С. 37.
6. Житие Феодосия Печерского. // Успенский сборник XII – XIII вв. М., 1971. С. 135.
7. Там же ..... С. 71.
8. Поньрко Н.В. Кирилло-Епифаньевский житийный цикл и житийная традиция в выговской старообрядческой литературе. Труды отдела древнерусской литературы. т. XXIX. Вопросы истории русской средневековой литературы...

1974.С.С.156-157.

9.Уварова Н.М. Симон Азарьин как писатель середины XVII века .

Автореферат кандидатской диссертации.М.1975.С.14.

10.Книга о чудесах преп.Сергия.Творение Симона Азарьина.

//Памятники древней письменности и искусства.т.LXX (70).

Спб.,1888.С.6.

11.- Там же.С.7.

12.- Там же.С.64.

13.- Там же.С.66.

Объяснение оригинальной трактовки "качеств"  
хронократоров в древнерусском астрологическом  
тексте XV в.

В полууставном сборнике XV в. из библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря (ГПБ. Кир.-Бел.собр. № 22/ I099) содержится статья "Часы на семь дни. добры и средни и злы". Сборник, в котором находится статья, переписан известным древнерусским книжником Ефросином, относится к периоду 1450-1470 годов <sup>1</sup>. Ефросин был математически грамотным человеком, о чем говорит вышедшая из под его пера обработка "семи тысячников", требовавших знаний в области календаря и развитой вычислительной культуры <sup>2</sup>.

Впервые рассматриваемая статья была опубликована Н.С.Тихонравовым, его публикация воспроизведена (с раскрытием титла) Цв.Кристановым и Ив.Дуйчевым <sup>3</sup>. Ни Н.С.Тихонравов, ни болгарские авторы не касались существа памятника, если не считать косвенной оценки, выразившейся в помещении его последними в раздел "Астрологические тексты о добрых и плохих днях и часах".

Начинается произведение так: "В нед [еле] (воскресенье - Р.С.) час  $\tilde{A}$  (1-й) добр, час  $\tilde{B}$  (2-й) добр, час  $\tilde{C}$  (3-й) зол, час  $\tilde{D}$  (4-й) [с] редни, час  $\tilde{E}$  (5-й) добр, час  $\tilde{F}$  (6-й) зол, час  $\tilde{G}$  (7-й) средни, час  $\tilde{H}$  (8-й) добр...".

<sup>1</sup> Коган М.Д., Поньрко Н.В., Рождественская М.В. Описание сборников XV в.// ТОДРЛ. Т.35. С.7.

<sup>2</sup> Тулиров А.А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов - "семи тысячников"// Естественнаучные представления Древней Руси. - М.: Наука, 1988. С.31.

<sup>3</sup> Тихонравов Н. Памятники отреченной русской литературы. Т.П. М., 1863. С.382-384; Кристанов Цв., Дуйчев Ив. Естествознание в средновековна България. София: Изд. БАН, 1954. С.502-505.

Последовательно характеристика воскресных суток доводится до 24-го часа. Затем характеризуются суточные часы понедельника, вторника, среды, четверга, пятницы и субботы, т.е. полностью часы всех суток недели. Содержание документа можно передать в виде таблицы с заменой словесных характеристик первыми буквами соответствующих слов: д - "добр", з - "зол", с - "средний" (см. табл. I).

Рассматриваемый документ связан с древневавилонскими представлениями астрологов о хронократорах: семи светилах - "руководителях", "владыках" или "покровителях" суток и суточных часов. По этим представлениям, хронократором воскресенья было Солнце, понедельника - Луна, вторника - Марс, среды - Меркурий, четверга - Юпитер, пятницы - Венера, субботы - Сатурн. Суточные часы "управлялись" теми же светилами в порядке их удаления от Земли. Наиболее удаленный - Сатурн, хронократор субботы - был "покровителем" и первого часа субботы. Следующий по удаленности - Юпитер - был хронократором второго часа субботы. Третий по удаленности от Земли, как считали древние наблюдатели, ~~Марс~~ "управлял" третьим часом субботы. Четвертое светило - Солнце - "управляло" 4-м часом субботы. Пятая по удаленности от Земли - Венера - "управляла" 5-м часом субботы. Шестой - Меркурий - "управлял" 6-м часом субботы. Седьмая по удаленности от Земли, но первая по близости - Луна - "управляла" седьмым часом субботы. Затем цикл повторялся. Сатурн, кроме 1-го часа, "управлял" также 8-м, 15-м и 22-м часами субботы. Юпитер, кроме 2-го часа, "управлял" также 9-м, 16-м и 23-м часами субботы. Марс, кроме 3-го часа, "управлял" также 10-м, 17-м и 24-м часами субботы. Солнце, кроме 4-го часа, "управляло" также 11-м и 18-м часами субботы, а также



25-м часом, который являлся I-м часом следующих суток - воскресенья. Выше говорилось, что Солнце - хронократор воскресенья, но без расчетного обоснования этого. Теперь понятно, почему Солнце "покровитель" воскресенья. Это получается автоматически, если исходить из предпосылки, что за основу счета берется принцип удаленности семи светил от Земли, а в качестве хронократора субботы принимается наиболее удаленная планета - Сатурн. Тогда при "прокатке" планетарного цикла по суточным часам хронократорами 25-го часа, т.е. первого часа следующих суток, а с ним и "руководителя<sup>1</sup>" дней недели последовательно будут:

"покровителем" воскресенья - Солнце, понедельника - Луна и т.д. Эта числовая магия была придумана, как считают историки науки, древними вавилонянами <sup>1</sup>.

Через греков и римлян она получила распространение в христианских странах, но была известна и на мусульманском Востоке. Чтобы убедиться в этом, дадим слово Бируни (973-1048): "Какое разделение дней по планетам? Первый час первого дня, то есть воскресенья, относится к светилу, являющемуся причиной дня и ночи, то есть к Солнцу. Второй час относится к планете, которая следует за ним по порядку сверху вниз, то есть к Венере, третий час - Меркурию, четвертый - к Луне, пятый - к Сатурну, шестой - к Юпитеру, седьмой - к Марсу, восьмой - снова к Солнцу и в этом порядке до второго дня, то есть до понедельника, первый час которого относится к Луне, второй к Сатурну, и по этому образцу до следующего воскресенья, первый час которого снова относится к Солнцу. Так определя-

---

<sup>1</sup> Климшин И.А. Календарь и хронология. 2-е изд. М.: Наука, 1985. С.41.

ются владыки часов каждого дня, являющиеся светилами, к которым относятся эти часы, и владыки дней - владыки их первых часов" I.

Обозначая светила первой или двумя первыми буквами: Солнце - со, Луна - л, Марс - ма, Меркурий - ме, Юпитер - ю, Венера - в, Сатурн - са, составим таблицу хронократоров суточных часов дней недели (см. табл2).

Сопоставим между собой таблицы I и 2. Первая будет таблицей "качеств" хронократоров - светил при условии выполнения<sup>Абух</sup>

условий. Во-первых, должны совпадать характеристики семи идущих подряд светил, взятых в любом месте таблиц. Во-вторых, эти характеристики должны соответствовать принятым в астрологической литературе. Первое условие выполняется. Чтобы убедиться в этом, возьмем в качестве базовых характеристик светил "руководящих" первыми семью часами воскресенья. Соответствующие хронократоры в табл.2 (первые семь значений I-й строки) идут в такой последовательности: со - Солнце, в - Венера, ме - Меркурий, л - Луна, са - Сатурн, ю - Юпитер, ма - Марс. "Качества" на таком же месте табл. I (первые семь значений I-й строки) так характеризуют эти светила: Солнце - д (оброе), Венера - д (обрая), Меркурий - з (лой), Луна - с (редняя), Сатурн - д (обрый), Юпитер - з (лой), Марс - с (редний). Для выполнения первого условия необходимо, чтобы семь любых, идущих подряд светил табл.2, имели "качества" базовых характеристик. Например, хронократором дней недели (первые знаки первого вертикального ряда табл.2) будут иметь следующие характеристики (первые знаки первого вертикального ряда табл.1): воскресенье - Солнце - д (оброе), понедельник - Луна - с (редная), вторник - Марс - с (редный), среда - Меркурий - з (лой), четверг - Эпи-

<sup>1</sup> Абу Рейхан Бируни. Избранные произведения. Т. VI. - Ташкент: Фан, 1975. С.182.

Таблица 2

дни	часы																							
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24
воскресенье	оо	в	ме	л	оа	ю	ма	оо	в	ме	л	оа	ю	ма	оо	в	ме	л	оа	ю	ма	оо	в	ме
понедельник	л	оа	ю	ма	оо	в	ме	л	оа	ю	ма	оо	в	ме	л	оа	ю	ма	оо	в	ме	л	оа	ю
вторник	ма	оо	в	м	л	оа	ю	ма	оо	в	ме	л	оа	ю	ма	оо	в	ме	л	оа	ю	ма	оо	в
среда	ме	л	оа	ю	ма	оо	в	ме	л	оа	ю	ма	оо	в	ме	л	оа	ю	ма	оо	в	ме	л	оа
четверг	ю	ма	оо	в	ме	л	оа	ю	ма	оо	в	ме	л	оа	ю	ма	оо	в	ме	л	оа	ю	ма	оо
пятница	в	ме	л	оа	ю	ма	оо	в	ме	л	оа	ю	ма	оо	в	ме	л	оа	ю	ма	оо	в	ме	л
суббота	оа	ю	ма	оо	в	ме	л	оа	ю	ма	оо	в	ме	л	оа	ю	ма	оо	в	ме	л	оа	ю	ма

тер - з (лой), пятница - Венера - д (обрая), суббота - Сатурн - д (обрый). Характеристики "качеств" светил совпадают. Этот вывод справедлив для любого ряда последовательных значений, взятых в любом месте табл.2, и сопоставленных с точно таким же участком табл.1. Таким образом, первое условие выполняется.

Второе условие не выполняется. "Качества" хронократоров, которые получаются при сопоставлении таблиц 1 и 2, не совпадают с каноническими характеристиками, принятыми в астрологии. Наиболее раннее описание "качеств" семи светил известно по труду Птолемея (ок. 87-165 гг.), где приводятся следующие характеристики: Юпитер, Венера и Луна - добрые ("благотворные"), Сатурн и Марс - злые ("неблаготворные"); Солнце и Меркурий - средние <sup>1</sup>. Бируни указывает те же "качества" семи светил, но сообщает, что у индийцев существует еще иная шкала оценки: Юпитер и Венера - добрые ("всегда благоприятные"); Сатурн и Солнце - злые ("всегда зловещие"); Меркурий и Луна - средние <sup>2</sup>.

Характеристики светил в рассматриваемом древнерусском тексте отличаются как от птолемеевой, так и от индийской трактовки. Однако есть памятник, с которым существует заметное сходство в оценке хронократоров. Это древнерусская рукопись "Псалтырь с воследованием" кон.ХУ - нач. ХУІ в. (ОР ГБЛ. Ф.354. № 14). На последнем листе рукописи приводится комплекс таблиц, озаглавленный "По сему часу разумети дневные и ночные". В составе комплекса имеется таблица, характеризующая следующим образом

<sup>1</sup> Лемани [А.] Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней. - М., 1901. С.161,162.

<sup>2</sup> Абу Рейхан Бируни. Избранные произведения. Т.УІ. Ташкент: Фан, 1975. С.180.

"качества" хронократоров: Сатурн - д (обр), Юпитер - с (средний), Марс - з (ол), Солнце - д (обро) , Венера - д (обра), Меркурий - з (ол), Луна - с (редняя). Сравнивая характеристики светил (птолемеевскую, индийскую и двух русских) (см. табл. 3) заключаем, что птолемеевская и индийская оценки совпадают в пяти случаях из семи: для Марса, Меркурия, Юпитера, Венеры и Сатурна. "Качества" хронократоров в русских рукописях также совпадают в 5-ти случаях из 7-ми, но для другого набора светил: Солнца, Луны, Меркурия, Венеры и Сатурна. Причем, несовпадающие характеристики Марса и Юпитера связаны инверсионно, что нельзя сказать о несовпадающих оценках "качеств" Солнца и Луны у Птолемея и индийцев. Качество несовпадений иное: у Птолемея и индийцев разница могла быть обусловлена принципиальными мотивами, а в русских списках - случайной <sup>инверсией</sup> (перестановкой) знаков. Между четырьмя трактовками имеется всего одно общее совпадение: характеристика Венеры как доброго светила.

Таблица 3

	!Солнце!	!Луна!	!Марс!	!Меркурий!	!Юпитер!	!Венера!	!Сатурн!
Птолемей	с	д	з	с	д	д	з
Индийцы	з	с	з	с	д	д	з
Ефросин(?)	д	с	с	з	з	д	д
"Псалтырь с восследованием"	д	с	з	з	с	д	д

Отличная от птолемеевской характеристика индейцами обусловлена пониманием астрологической "природы" светил, как ее характеризует Бируни: "Сатурн и Марс - зловещие всегда, Сатурн боль-

ме, Марс меньше. Юпитер и Венера - благоприятные всегда, Юпитер больше, Венера меньше... Солнце бывает благоприятным, когда оно в аспекте и далеко, и зловещим, когда оно в соединении и близко. Меркурий также может быть зловещим и благоприятным... Луна по природе благоприятна, но ее положение по отношению к другим светилам быстро меняется вследствие ее движения"<sup>1</sup>. По мнению индейцев, Солнце всегда зловеще, наряду с Сатурном и Марсом. "Зловещесть" Солнца не отрицается и Бируни, выступающего последователем Птолемея; только она проявляется в особом положении Солнца по отношению к другому светилу: они должны находиться на одной линии, проходящей через Землю. Луна, по словам Бируни, по своей природе благоприятна, но может приобретать и другие качества, т.е. отличается неопределенностью "поведения". Это согласуется с ее оценкой индийцами, как благоприятной или неблагоприятной в зависимости от положения на небосводе. Таким образом, характеристика индийцами Солнца и Луны не противоречит птолемеевской, но отражает не основное "качество" светил, а дополнительное, обусловленное их особым расположением по отношению к другим светилам.

Как птолемеевская традиция, сторонником которой выступает Бируни, так и индийцы выделяют светила, которые не меняют своих "качеств". Это Сатурн и Марс как всегда злые, и Юпитер и Венера как всегда добрые. Нарушение этого канона можно рассматривать как астрологическое "инакомыслие", каковым отличаются древнерусские характеристики хронократоров. Особенно в них примечательной является оценка зловещего Сатурна

---

<sup>1</sup>

Абу Рейхан Бируни. Избранные произведения. Т.УІ. С.179-180.

как доброго светила (см. табл.3).

Чем обусловлено астрологическое "инакомыслие" древнерусских текстов? Не претендуя на окончательное решение вопроса, рассмотрим ситуацию, при которой в процессе расчета "качеств" хронократоров суточных часов могла появиться оригинальная характеристика сами светил, отличная от птолемаевской.

Перед Ефросином, если он был автором соответствующих расчетов, стояла примерно такая же задача, как при составлении табл.1. Надо было семь знаков (с, д, с, д, з, д, з), характеризующих "качества" Солнца, Венеры, Меркурия, Луны, Сатурна, Юпитера и Марса последовательно оттапливать в горизонтальных рядах (для 24 часов), начиная с воскресенья. Получится каноническая (птолемеевская) таблица "качеств" хронократоров суточных часов для дней недели (см. табл.4).

Располагая такой таблицей, Ефросин или кто-то другой мог приступить к расписанию "часов на семь дней: добрых и средних и злых". В соответствии с началом сохранившейся статьи XV в. он написал бы: "В неделе час 1-й средний нас 2-й добр, час 3-й средний, час 4-й добр, час 5-й зол, час 6-й добр, час 7-й зол, час 8-й средний..." (см. первые восемь знаков верхнего горизонтального ряда табл.4). Такой текст соответствовал бы птолемеевской традиции, но коренным образом отличался от представленного в рассматриваемой древнерусской рукописи.

При составлении табл.4, за основу положен цикл светил по их удаленности от Земли, как того требует древневавилонская астрологическая традиция. Но существует еще один цикл светил — по дням недели, их "качества" образуют такую последовательность: с, д, з, с, д, д, з. Ефросин мог спутать циклы, вместо первого употребить второй. Действительно, как

Таблица 4

дни	часы																									
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	
воскресенье		с	д	с	д	з	д	з	с	д	с	д	з	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д
понедельник		д	з	д	з	с	д	с	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д	з	с
вторник		з	с	д	с	д	з	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д
среда		с	д	з	д	з	с	д	с	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д	з
четверг		д	з	с	д	с	д	з	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д	з	с
пятница		д	с	д	з	д	з	с	д	с	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д
суббота		з	д	з	с	д	с	д	з	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д	з	с	д	з

видно из табл. I, ряд понедельника начинается этими семью значениями, которые далее "прогоняются" по всей таблице. При этом воскресные значения ее будут замыкать (см. табл. 5).

Почему за начало отсчета взят понедельник, а не воскресенье? Древнерусские наименования дней недели структурно обуславливают такой счет. То, что понедельник должен идти на первом месте, обуславливается названием следующего за ним вторника, а также четвергом и пятницей, идущими соответственно на 4-м и 5-м местах (см. табл. 5). Суббота и воскресенье ("неделя") не содержат в своих названиях характеристик порядка следования. Ее содержит название понедельника, как следующего после воскресенья, по древнерусски "недели", отсюда — понедельник. Однако и при счете дней, когда воскресенье идет на седьмом месте, понедельник следующей недели идет за воскресеньем. Поэтому название "понедельник" не противоречит недельному счету дней с воскресеньем на седьмом месте. Явный след недельного счета с воскресенья, как будто бы, отражает среда, как название дня, находящегося точно посередине недели — на 4-м месте, начиная с воскресенья. Но и здесь нет окончательной ясности, т.к. серединой недели можно считать три центральных дня, а они как раз начинаются со среды при недельном счете с понедельника. Возможно, древняя народная привычка вести счет с понедельника (а не с воскресенья) отражается в современной традиции счета дней недели с понедельника: например, в расписаниях Аэрофлота дни недели передаются цифрами: 1 — понедельник, 2 — вторник, ... 7 — воскресенье.

Ефросин или кто-то другой мог исходить из представления, что первым днем недели является понедельник и отсчет "качеств" хронократоров, поэтому начал с этого дня, как в табл. 5. Таб-

Таблица 5

дни	часы	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24
понедельник		о	д	з	о	д	д	з	о	д	з	о	д	д	з	о	д	з	о	д	д	з	о	д	з
вторник		о	д	д	з	о	д	з	о	д	з	о	д	з	о	д	з	о	д	з	о	д	з	о	д
среда		з	о	д	з	о	д	д	з	о	д	з	о	д	д	з	о	д	з	о	д	д	з	о	д
четверг		з	о	д	д	з	о	д	з	о	д	д	з	о	д	з	о	д	д	з	о	д	з	о	д
пятница		д	з	о	д	з	о	д	д	з	о	д	з	о	д	д	з	о	д	д	з	о	д	з	о
суббота		д	з	о	д	д	з	о	д	з	о	д	д	з	о	д	д	з	о	д	д	з	о	д	з
воскресенье		д	д	з	о	д	з	о	д	д	з	о	д	з	о	д	д	з	о	д	д	з	о	д	з

лица 5 – это модель расчетов, лежащих в основе статьи "Часы на семь дней...". При ее окончательном оформлении, на первое место было переставлено воскресенье, как того требовала византийская традиция. Текст поэтому стал начинаться словами: "В неделе час I-й добр, час 2-й добр, час третий – зол" и т.д. – в соответствии с последним рядом значений табл.5 (для воскресенья). В окончательном виде статья "Часы на семь дн-и..." моделируется табл.1, которая отличается от табл.5 только тем, что воскресенный ряд суточных "качеств" хронократоров перенесен с последнего места на первое.

Таким образом мог появиться оригинальный ряд "качеств" хронократоров дней недели: Солнце (воскресенье) – доброе, Луна (понедельник) – средняя, Марс (вторник) – средний, Меркурий (среда) – злой, Юпитер (четверг) – злой, Венера (пятница) – добрая, Сатурн (суббота) – добрый. Глубокой традиции, как например, птолемеевская, этот набор значений не имел. Поэтому при его воспроизведении могли возникать "осечки" в виде перестановки местами символических обозначений "качеств" светил. Так, в упомянутой таблице в рукописи "Псалтырь с воследованием" кон. <sup>засге</sup> XV – нач. XVI вв. Марс имеет характеристику , а Юпитер – <sup>среднее</sup> светила (в статье "Часы на семь дн-и..." наоборот). Марс и Юпитер расположены в таблице по соседству, после Сатурна, т.е. в порядке удаленности от Земли. Не исключено, что перестановка "качеств" хронократоров здесь появилась в результате случайной оплошности писца при копировании памятника.

Предложенное объяснение оригинальных характеристик хронократоров в древнерусских текстах предполагает недостаточно уверенное владение календарно-астрологическими знаниями их составителями. Во 2-й половине XV в. на Руси интерес к астрологии

не поддерживался и не развивался представлениями западноевропейской науки, как это стало в XVI–XVII вв., когда у российских государей появились придворные астрологи<sup>1</sup>. В более ранний период астрология на Руси могла проявляться деятельностью доморощенных мудрецов типа Ефросина. Поэтому нет ничего удивительного, что при этом могли произойти те особенности в расчетах, которые обуславливались недостаточно глубоким знанием элементов астрологии, что и породило оригинальные характеристики хронкраторов. Если справедлива предложенная трактовка рассматриваемого астрологического текста XV в., несмотря на его отклонение от птолемеевской традиции, он должен рассматриваться как важное явление древнерусской культуры. Среди астрологических произведений русской письменной традиции большинство составляют безымянные переводы и переработки. Ряд астрологических произведений атрибутируется придворному астрологу и врачу Николаю Булеву (I-я половина XVI в.). Недавно введено в древнерусскую науку новое имя – Иван Рыков, составлявший календарно-астрологические компиляции в конце XVI в.<sup>2</sup>. Сохранились небольшие трактаты по медицинской астрологии придворных врачей 3-й четверти XVII в. – Льва Личкуфинуса Богдановича и Самуила Коллинса<sup>3</sup>. Известны два прогностических письма Андреаса Энгельгардта, написанных по запросу царя Алексея Михайловича<sup>4</sup>. Теперь к этим данным прибавля-

<sup>1</sup> Симонов Р.А. Российские придворные "математики" XVI–XVII вв. Вопросы истории. 1986. № 1. С.76–84.

<sup>2</sup> Турилов А.А., Чернецов А.В. Новое имя в истории русской культуры. – Природа. 1985. № 9. С.88–97.

<sup>3</sup> Богданов П.А. О рассуждении Самуила Коллинса // Естественные представления Древней Руси. – М.: Наука, 1988. С.204–206.

<sup>4</sup> Богданов А.П., Симонов Р.А. Прогностические письма доктора Андреаса Энгельгардта царю Алексею Михайловичу; Там же. С.197–204.

ется результат русских оригинальных расчетов в области астро-  
логии, полученных в XV в. и, возможно, принадлежащих Ефросину.

Судя по комплексу таблиц в "Псалтыри с воссследованием" конца XV - нач. XVI вв., оригинальная версия "качеств" хроно-  
краторов получила известность в просвещенных русских кругах. Комплекс является астрологическим "вечным календарем" для оп-  
ределения хронократоров дневных и отдельно ночных часов любой  
даты юлианского летосчисления. Такой календарь мог появиться  
в результате серьезной творческой календарно-математической ра-  
боты на уровне передовых знаний европейской науки XV в. Вместе  
с тем ничто не противоречило в нем расчетно-календарной тради-  
ции, существовавшей на Руси с XII-XIII вв. Новым было использова-  
ние идеи хронократоров, каковая "уводила" поиски источника за  
русские пределы. Теперь, на основе проведенного анализа статьи  
"Часы на семь дней..." можно заключить, что астрологический  
"вечный календарь" в списке конца XV - нач. XVI в. <sup>разработан</sup> ~~был на Руси,~~  
т.к. в нем используется оригинальная шкала "качеств" хронокра-  
торов, близкая к возникшей здесь же во 2-й половине XV в. Вместе  
оба памятника - рассматриваемая статья и астрологический "веч-  
ный календарь" - свидетельствуют о том, что на Руси в XV в.  
произошел своеобразный "всплеск" творческой мысли в области  
календарно-расчетной деятельности, обусловленный интересом к  
астрологии.

По времени русская вычислительная астрология почти совпа-  
дает с деятельностью "жидоствующих". Так сборник Ефросина  
№ 22/1099, в котором содержится статья "Часы на семь дней" да-  
тируется периодом 1450-1470 гг., а появление предполагаемого  
родоначальника ереси Захарии Скары в Новгороде относится к

1471 г. Хронологическая близость наводит на мысль о возможности определенной роли ереси "жидовствующих" в возникновении вычислительной астрологии на Руси в XV в. Известен один деятель, творчество которого связано с вычислительной астрологией, — Ефросин. Поэтому интересен вопрос, как оставленное им книжное наследие согласуется с новгородско-московской ересью. Таким вопросом задавался и Н.С.Дурье, а отвечал на него отрицательно: "Никаких черт "жидовства" не обнаруживаем мы и в других текстах ефросиновских сборников"<sup>1</sup>.

По-видимому, в XV в. на Руси возникли два очага вычислительной астрологии. Один был связан с русской "народной" астрологией с ее добрыми и злыми днями (часами) и вычислительной календарной традицией, восходящей к XII в. (Кирик Новгородца). Второй обусловлен распространением ереси "жидовствующих" с элементами "научной" астрологии, включающей предвычисление астрономических явлений — определенных лунных фаз, солнечных и лунных затмений — по "Шестокрылу".

---

<sup>1</sup> Дурье Н.С. Литературная и культурно-просветительная деятельность Ефросина в конце XV в. // ТОДРЛ. Т.ХУП. Л., 1961. С.146.

## ВНУТРЕННИЙ МИР ЧЕЛОВЕКА В ИЗОБРАЖЕНИИ НИЛА СОРСКОГО

Этическое миропонимание Нила Сорского: особое отношение к человеку, сознание ценности его внутренней жизни, индивидуальных переживаний отразилось в особом художественном видении древнерусского писателя, в его стремлении передать эмоциональный мир личности. Столь пристальный интерес к психологии человека родился у Нила Сорского под влиянием богословской и психической литературы.

Исихазм, как этико-аскетическое учение о пути человека к единению с богом через "очищение сердца" слезами и через сосредоточение сознания в самом себе, был создан египетскими и сирийскими аскетами IV-VII вв.: Макарием Египетским, Евагрием, Иоанном Лествичником. В XIV в. исихазм претерпевает обновление и развитие. Григорий Синаит был основоположником византийского мистического движения на Афоне, где он написал религиозно-философские произведения, посвященные обоснованию аскетизма и обобщающие многовековой опыт монастырской созерцательной мистики. "В тиши афонских пустынь и келий множилось число учеников и последователей прибывшего на Афон после скитаний по восточному средиземноморью Григория Синаита, — пишет Н. Озюк, — который обучал их древней, но почти забытой технике "умного делания", технике *исихизма*, "безмолвия"<sup>1</sup>. Источниками богословских трудов Григория Синаита были труды мистиков: Иоанна Синайского, Симеона Нового Богослова, Никиты Стефата, Филофея Синаита

и других. Из всех представителей исихазма Григорий Синаита оказал наибольшее влияние на религиозно-психологические учения Древней Руси, в том числе и на учение Нила Сорского. С именем Григория Паламы, византийского богослова и церковного деятеля XIV в., был связан период теоретического, философского выражения и обоснования исихазма<sup>2</sup>. В своих богословских трудах Григорий Палама обращал внимание на роль внешних чувств в формировании личности. Он утверждал, что чувственные образы происходят от тела и что они являются зеркальным отражением внешних предметов. В сочинениях Григория Синаита и Григория Паламы развивалась сложная система восхождения духа к божеству, учение о самонаблюдении, цель которых — нравственное самосовершенствование, у Иоанна Синайского раскрывалась целая лестница добродетелей<sup>3</sup>.

В богословской литературе встречались сложные психологические наблюдения, посвященные разбору таких явлений, как восприятие, внимание, разум, чувство и т.д., обсуждался вопрос свободы воли и давался тонкий самоанализ. Д.С. Лихачев обратил внимание, что "эти богословские трактаты не рассматривают человеческую психологию как целое, не знают понятия характера. В них говорится об отдельных психологических состояниях, чувствах и страстях, но не об их носителях"<sup>4</sup>.

На основании сочинений таких "отцов церкви", как Иоанн Лествичник и Филофей Синайский, Нил Сорский создает психологическую теорию развития страсти, он различает пять периодов ее развития: прилог, сочетание, сложение, пленение и собственно страсть. Этой теории заволжский старец посвящает первую главу

своего богословского трактата. Определение периодов развития страсти он полностью заимствует у Иоанна Синайского.

Это убедительно доказывает сравнительное сопоставление их сочинений:

#### Нил Сорский

"Прилог...инии помысел прост, или образ прилучшаюся , новоявление в сердце вносим, и уму объявляющеся "5.

"Съчатание... еже глаголати к явльшемуся по страсти или бестрастие... сже не всяко безгрешно..."(18).

"Сложение-преклонение съслагатно души к явльшемуся помыслу или образу бываемо"(19).

"Пленение-или нужное и невольное сердца отведения или пребывательное въскушение к прилучшему и изящного нашего устроена губительное"(18).

"Страсть же,... иже временем длгтым в души гнездися, и якоже в нрав прочие ту, еже к ней

#### Иоанн Лествичник

"Прилог есть простое слово (мысль), или образ какого-либо предмета, вновь являющийся уму и просимый в сердце"6.

"Сочетание есть собеседование с явившимся образом со страстью или безстрастно...Это не совсем безгрешно" 6.

"Сосложение-есть склонение души к виданному, соединенное с услаждением"6 .

"Пленение есть насильное и невольное увлечение сердца увиденным или совершенное с ним слитие, разоряющее наше доброе устроение" 6.

"Страстию-называют такое похотливое расположение, которое, вгнездившись в

Нил Сорский

обычаем привед, и самоизволие прочее в нем и самоусвоенне приходящу, обуревающи присно страстными помысль"(18).

Иоанн Лествичник

душу, соделывается потом чрез долгий навик, как бы природным её свойством, так что душа уже произвольно и сама собою стремится к удовлетворению его"<sup>7</sup>.

Важно отметить, что Нил Сорский следует за эмоциональным изложением Иоанном Лествичником постепенного зарождения страсти из "помысла", а не за сухими, логичными умозаключениями Филофея Синайского, далекими от описания душевных движений человека. Филофей Синайский определяет "прилог" как "приращение, действие, когда брошенная вещь ударяется в то, на что брошена", а "сочетание-содвоение, внимание сковано предметом так, что только и есть что душа да предмет приражавшийся к её занявший"<sup>8</sup>. Эти схоластические рассуждения, лишенные эмоций, оказались чужды Нилу Сорскому — он их заимствует, хотя по своей идее они близки к теории Иоанна Синайского.

Для заволжского старца был важен не идейный смысл этой психологической теории, а — попытка раскрыть тайнства внутреннего мира человека; мир его души, чувств, проследить за различными нюансами "сердечных" движений личности. Поэтому Нил Сорский не останавливается на определениях периодов развития страсти по Иоанну Синайскому, а даёт подробную характеристику каждого из них, не заимствованную, а основанную на конкретном материале, на жизненных наблюдениях. Например, о "страсти"

заволжский старец писал, что она чаще возникает, "егда кого любу вещь страстну начясте представляет враг человеку, и паче инних влизает его на любовь ея, и аще хочет, аще не хочет, побеждается от нея мыслене" (19). В этом рассуждении еще сказывается влияние богословских трудов исихастов, но ниже Нил Сорский даёт объяснение, основанное на анализе человеческой психологии: "Наипаче же её бывает, аще будет преже от небрежения о мнозе съчетался и събеседовал, сиречь мыслит произволением, о той вещи неподобне" (19). В главе посвященной периодам развития страсти, описание психологических состояний немного схематично и абстрактно, но особое отношение к душевному миру человека проявляется в эмоциональной приподнятости речи, которая вдруг вторгается в спокойное течение писателя: "...се же есть нужное и невольное сердца отведение, егда пленен будет ум помысли, сиречь нуждено отведется на лукавыя мысли... Егда же яко бурей и волнами носим и от устройства благо изводим и лукавым мыслям, не могли в тихое и мирное устройство прийти" (17). Особый эмоциональный тон создается и ритмико-синтаксическими повторами однородных членов предложения, союзов: "...и аще убо кто в предспянии и прият помощь от бога..., аще ли же новоначлен сын и немощен..., аще в мале съгласит лукавому помыслу..." (19; 17). Наивысшей эмоциональности повествование достигает к концу главы, завершающейся выразительной метафорой: "В всех бо сих аще не хранится кто, сеи съвершает и любодействует помыслы в сердци..., сам пещь страсте запалает, яко зверя вводя

лукавна помыслы" (20). И все же в этой психологической теории Нил Сорский больше проявляет себя как философ-богослов, нежели писатель: он чаще теоретизирует на тему о развитии чувств, а не описывает их.

Но этой теории заволжский старец не уделяет много внимания. От довольно абстрактных рассуждений о "прилоге" к развитию "страсти" он переходит в пятой главе своего трактата к конкретному описанию порочных "помыслов", которые он разделяет на восемь категорий: "1.чревообъясный, 2.блудный, 3.сребролюбивый, 4.гневный, 5.печальный, 6.уныния, 7.тщеславный, 8.гордостный" (38). Учение Нила Сорского о "дурных помыслах" представляет собой цельную стройно составленную систему, но не новую: такой "набор" порочных страстей можно встретить в любом произведении "учительной" литературы и русской, и византийской. Но автор "Предания" останавливается на психологическом анализе этих "помыслов". Он погружается во внутренний мир человека, исследует природу каждого из восьми чувств. Нил Сорский разлагает душевные движения на их первичные состояния и отсюда начинает анализ нравственной психологии человека. Каждый помысел, страсть рассматриваются им во всех видах и оттенках чувств, исследуются психологические особенности каждого порока, но в то же время не остаются без внимания и физиологические основы страсти. Нилу Сорскому как мыслителю было свойственно невольное желание заглянуть в "сокровенную суть" явлений, которая скрыта под их внешней оболочкой. "Выведи око телесне или душевне, призывал

он в своих "II главах"— противу времени и меры силы своеа" (45).

Древнерусский писатель приходил к интересным выводам о противоположности внешней и внутренней сути явлений: "аще бо и по внешнему мнятся жестока, внутрь же исполнь пользы", "мнящаяся бо его благая— по-видимому суть блага, внутрь же исполнена много зла"<sup>9</sup>. Может быть, поэтому столь внимателен и верен взгляд Нила Сорского—писателя, когда он анализирует внутренний мир человека: "Целомудрие же и чистота не внешнее точию житие, но потаенны сердца человек" (43).

"Психологическое" направление творчества Нила Сорского было обусловлено не только влиянием византийской богословской литературы, но и русской "учительной" литературы XI—XIV веков на темы общественной и личной морали христианина. Интересны высказывания В.П. Адриановой-Перетц о литературе этого периода: "...древнерусские "слова" и "поучения" о том, "како жити всякому человеку" или "каждому христианину", дают богатый материал для суждения об умении русских авторов вникать в психологические побуждения и переживания человека"<sup>10</sup>. Творчество Нила Сорского с "учительной" литературой Киевской Руси объединяет не только общая тема—обличение пороков, но и "правдивость психологических наблюдений" над ними. В "поучениях" той литературы были уже сформированы некоторые теоретические представления о психологии человека, хотя и опиравшиеся на авторитет византийской литературы<sup>11</sup>. Русские авторы приходили к мысли, что "нрав" человека не является данным

ему по "естеству", а слагается постепенно "обычаем", то есть привычкой к определенным побуждениям и поступкам: "Да не хулим естества нашего, жите бо се добро и зло обычаем бывает" <sup>12</sup>. Вспомним теорию Нила Сорского о зарождении страсти из одного "помысла", впечатления и превращении её в губительный порок, "гнездящейся" в душе человека.

Авторы "поучений" и заволжский старец обязательным для христианина "делам": воздержанию, посту, милостыне, предпочитают любовь, смирение, "покорение и братолюбие" <sup>11</sup>. Нил Сорский писал в "Предании" о "душевной" милостыне, которая "вышим есть телесная", и утверждал, что "лучшее да бывает, еже есть... полезно душам" (6). Дела и для Нила, и для авторов "поучительных слов" только тогда ценны, когда "нрав" и "помыслы" соответствуют им. "Учительная" литература требовала, чтобы человек "познал" себя, внимательно "испытал" свои побуждения <sup>11</sup>. Нил Сорский так же придавал "самопознанию" большое значение: оно направляло человека на путь самосовершенствования: "того ради на всяко время подобает нам испытывати себе опасно чювствене и мыслене" (55). Целью "учительной" литературы было направить человека на путь истинный и убедить его в порочности не только некоторых поступков, но и душевных побуждений, которыми они вызваны. Древнерусские писатели именно в изображении порочных "страстей" стремились проникнуть во внутренний мир человека, в причины, порождающие порочное его поведение, в следствие этого порока для человека.

Остановимся на поучениях, которые анализируют различные "отрицательные" душевные состояния человека. В "Слове о гневѣ" дано описание поведения человека, "предающего возбешенію гневному", в приступе гнева он "не чует, что творит, аще и злая словеса износит"<sup>12</sup>. Другое "слово" показывает, как угнетающе действует гнев на душевное состояние: "дух бо гневный в нашем сердце седает, очи разуми темными мятжеи ослепляет. Да уже ни разсуждения полезных стяжати можем, ни духовного разума обрести, ни совета блага удержати"<sup>13</sup>. Нил Сорский выразительно и с тонким знанием человеческой психологии описывает, как "гневный дух томит злопомнения понуждаа держати и поощряя в ярости зло воздати оскорбившему"(48).

Автор "слов о гневѣ" подмечает характерные черты этого отрицательного чувства, а Нил Сорский показывает взаимосвязь, взаимообусловленность эмоций во внутреннем мире человека, в данном случае он гнев связывает со злопамятностью и яростью.

Правдивое психологическое наблюдение можно найти у заволжского старца при описании "помысла" тщеславия: "Аще ли же кто когда хвалити нас начнет,... достойны сътворя нас чести величества и престол высоты, яко паче иных суща, абие множество... съгрешени наших... въспомняем, или едино кое злеище, и удержав в уме дщи: аще достоин суть таковая делающе похвал сих?" (56). Средство, предлагаемое Нилом Сорским для победы над тщеславием, психологически мотивировано, говорит о глубоком понимании им внутренней эмоциональной жизни человека.

Феодосий Печерский также раскрывает характер тщеславия, описывая поведение воинов: "Они за тшюу славу и изгыбьшую не помнят ни жены, ни детей, ни имений, да что мною имение, еже есть чуже всего, — но и главы своя ни во что же помнят да бы чем непосрамлено быти" <sup>14</sup>. Если Нил Сорский, описывая отрицательные эмоции человека, абстрагируется от их носителя, то Феодосий Печерский делает наблюдения над психологией отдельной общественной группы — воинов.

Осуждая "сребролюбие", "учительная" литература дает характеристику этой страсти в её конкретном проявлении в "нраве" и поведении человека. Душа "сребролюбца" в изображении автора "Слова", "яко не лепо есть нынешними пешися но паче вечными", "тлеет зрящи блистания златного", "яко бо море не наполнится, многи реки приемля, тако и ум человекь несит есть, многи имения собирая" <sup>15</sup>. Бесполезность и суетность "стежания" выразительно изобразил и Нил Сорский: "Аще бо и весь мир приобрящем, но в гроб вселимся, ничтоже от мира сего вземше, ни красоты, ни славы, ни чести, ни иного коего наслаждения житейского" (65). Здесь особая эмоциональная приподнятость речи автора создается ритмическими повторами однородных членов предложения и союзов, путем лексического и фонетического отбора слов (слова с шипящими звуками: приобрящем, ничтоже, вземше, наслаждения, житейского). Образно и экспрессивно изобразил "несытость имения" Серапион Владимирский: "Аки зверье жадают насытитися плоти, тако и мы жадаем и не перестанем, абы всех погубити, а горькое то имение и кровавое к

собо погребити. Зверье едше насыщаются, мы же насытитися не можем, того добывше другаго желаем" 16.

Мы можем вполне оценить, как достаточно глубоко умели анализировать "помыслы" человека авторы "поучений", и, безусловно, эта сторона их творчества не могла не повлиять на психологическое направление сочинений Нила Сорского. Но и литературная, стилевая манера заволжского старца восходит в какой-то мере к традициям "учительского красноречия" Киевской Руси. Авторы поучений стремились сделать свои наставления, предостережения и обличения наиболее убедительными для читателя, используя при этом доступные и несложные художественные приемы. Сравнения, метафоры и другие поэтические тропы обычно основывались на жизненных наблюдениях. Авторы слов часто прибегают к примерам из быта, из жизни природы и т.п., придавая особую наглядность своим психологическим наблюдениям.

Нил Сорский во многом следует этой "старой" стилевой традиции. У него не встретишь характерные для XV века экзотические образы "страстей" человека: аспиды, ехидны, скорпиона, льва и т.п. Его литературная манера лаконична, строга, он использует наиболее простые и несложные поэтические приемы. У Нила Сорского встречаются интересные сравнения, основанные на жизненных наблюдениях: "Аже бо человеком не безвѣстно колико мылу, колико ослу, колико ведбуду възможно бремя понести, и мощное комуждо налагают, тако же и скудельнику ведома, колико время огню съсуды предати, да ниже множае пребыше разсядутся, ниже паки преже довольнаго **ужения** иземшеся непотребны будутъ.

Даже толк разум в ч словесах, не много ли множае..." (54).  
Нил Сорский стремился к убедительной наглядности своих психологических наблюдений.

Предшественник заволжского старца Серафим Владимирский, осуждая "несытость имения" как "греховную страсть", меткими сравнениями с природой изображает противоестественность её: "Возмущаются бо ея воды и паки уставляются, возвеют ветры и паки утишают, возгорится огонь и паки угаснет", а "скупою сребролюбец" "никогда же не почиет собирая..."<sup>17</sup>. Нил Сорский, анализируя "помысл гордостныи", уподобляет его влияние на душевное состояние человека разрушительным силам природы: "Но аще оставлены будем от бога, тогда яко же лист колеблем или прах ветром възметаем, тако смятени будем днаволом и в поругание будем врагу, и плачь человеком" (57).

"Гордение" по своему вредному воздействию на душу человека, в "учительной" литературе подобно "хворастии", которое губит "сад", не дает ему "расти"<sup>18</sup>, а Нил Сорский олицетворяет возрождающуюся жизнь природы (сада) с душевным состоянием раскаявшегося человека: не "иссушаются цветы добродетели, иже внове процветающая... и окружающая с мягкостию и младостию сад душа, всажденному при исходящих вод покаяния" (80). Можно привести много подобных примеров художественных сравнений из произведений Нила Сорского и "учительной" литературы, которые придавали особую убедительность и выразительность "психологическим" эпизодам их сочинений. Но особенной чертой "психологизма" заволжского старца был лиризм,

общий задумчивый эмоциональный тон, который придавал неповторимую выразительную окраску всем его общим психологическим наблюдениям, который особенно глубоко воздействовал на читателя.

По сильному эмоциональному воздействию на читателя, произведения Нила Сорского можно сравнить с сочинением светского писателя XII-XIII веков, создателя "Моления Даниила Заточника", который также проявил особое внимание к "внутренней" жизни человека.

Автор "Моления" не только в своеобразной афористичной форме обобщает свои жизненно правдивые наблюдения, но и пытается проникнуть в психологию образов "мудрых" и "безумных" людей, "злых" жен, лицемерных друзей и т.д.; показать её индивидуальность и своеобразие.

Уже в обращении к своему "господину" — князю он советует: "Не зри внешняя моя, но возри внутренняя моя...и бых паря мыслию своею, аки орел по воздуху"<sup>19</sup>. Аналогичное рассуждение можно встретить и у Нила Сорского: "внутренний человек внешнему съобразуется, не съхранному бо вне не веруи внутри быти благоустроенну", "нас же не оставляет парение смысла нашего..." (58,63).

Не смотря на то что "Молению" наиболее свойственен социально-обличительный пафос, а литературной манере Нила Сорского созерцательно-лирический тон, можно найти общие для обоих психологические наблюдения в морально-этической области, причем по своей глубине проникновения во внутренний мир

человека они не уступают друг другу. Приведенные выше психологические наследиия обоих писателей с взаимосвязи "внутреннего" и "внешнего" в человеке подтверждают это и служат отправной точкой их "психологизма".

Автор "Моления" представляет облик лицемерных друзей, раскрывая их "помыслы": "Мнози дружатся со мною, простирающе руки своа в салило, наслаждающе гортань свои темным дарованием, а при напасти паче врази обретаются и пакы помогающе подразити ноги моя. Очима восплачутся о мне, а сердцем возсмеют ми ся... Аще ли что имею, поживут со мною; аще не имею, то скоро одлучатся от мене" <sup>26</sup>. Этот своеобразный "психологический портрет" написан на основе конкретных верных жизненных наблюдений.

Нил Сорский, размышляя о смерти, вспоминает о своих друзьях, о тщетности их усилий в стяжании "мирских" благ: "И сиа вся на память приводяше размышляем: где суть друзи и знаемии наши? И что от сего приобретоша аще кои от них честни и славнии и властели в мире сем быша, или богатство или питание велие телесно имаша? Не вся ли сиа вотле и смрад и прах быша?" (64).

Лирико-философские рассуждения придают особую значительность и глубину психологическому анализу Нила Сорского. Усиливают эмоциональное воздействие на читателя риторические вопросы.

В краткой и остроумной форме автор "Моления" характеризует "брав" "мудрых" и "безумных" людей: "Очи мудрого во

главе, а безумного аки во тме ходят... Мужа мудра на путь послав, мало ему накажи, а безумного послав, сам не обленися поити... Не сеи жита на браздах, ни мудрости в сердцах безумных ...кто видал небо полотняно и звезды лутовяные, а безумных мудрости глаголющи?" 21.

Язык сочинителя афористичен, ярок, насыщен конкретными сравнениями, взятыми из окружающего быта. Художественная выразительность речи делает психологические наблюдения более убедительными. Нил Сорский, противопоставляя образованных людей необразованными, выразительно характеризует душевную немощ "необученного" человека: "Коликаши убо бывает человек непотребен и неоскудне от необучения своего боден и повержен, и в всяко время в безсиллии сны есть" (34). Для заволжского старца характерна художественно отвлеченная образность языка, которая передает особое "созерцательное", углубленное направление его "психологизма". Наиболее ярко это проявляется в описании человека в состоянии "уныния": "Егда волны оны жестокия встанут на душу, не мнит человек в той час избавление от сих приати когда, яко днесь тако зло, а потом в прочая дни горше будет" (51). Очень тонко и выразительно переданы душевные переживания человека и не в застывшем виде, а в движении, развитии. Подобного не было в традиции "учительной" литературы.

Образ человека в "печале" автора "Моления Даниила Заточника" более жизненен, приземлен, и язык писателя в соответствии с этим конкретный, очень живой, с точно подмеченными сравнениями из быта, жизни природы: "Иже бо в печали кто

призрит, то ахи водов студенок напойт в день зноя... Ржа есть железо, а печаль ум человеку. Яко олово многоразливает, мо гинет, тако и человек от множи беды худеет... Всяк человек хитрит и мудрит о чужей беде, а о своем и смыслити не может"<sup>21</sup>.

Образ человека в "печале" получает развитие у писателей: у Нила Сорского он сливается с обликом терпеливой и нравственно-стойкой в "скорби" личности: "И аще скорбь человеческа от человека будет, благодушно претерпевати пообает," так как "аще и в настоящее время не яснится нам полезно, но послежде известится, яко тако полезно есть", "да искусившиеся в сих и претерпевше венчани будем..., понеже без искушения никто же венчан быст когда" (50). Если "искушение" в скорби у Нила Сорского сулит "венчание", то есть познание высшей мудрости, то у автора "Моления" в испытании "напастями" человек приобретает "житейскую" мудрость, опыт: "Зла бегачи, добра не постигнути... Злато бо искушается отнем, а человек напыстми; шеница бо многа мучима хлеб чист является, а человек, бедн подъемля, смыслен и умен обретається. Аще кто не бывал во многих бедах, яко от беса востарь, несть в нем вежества, никто же может стрелю звезды выстрелити, ни в напасти смыслити"<sup>22</sup>. Автор "Моления" переносит обсуждение "нрава" человека в конкретный, "житейский" план, а Нил Сорский — в отвлеченный, общепhilософский.

Особенные черты таланта древнерусских писателей, их

художественное мировосприятие, различные стилистические манеры отразились на изображении "внутреннего" мира человека. Нил Сорский передавал "оттенки" душевных состояний человека скудными художественными средствами, и достигал определенной глубины и мастерства в передаче психологических переживаний. Вволнованный, лирический тон повествования писателя трогал читателя, которому он открывал тайнства человеческой души.

Автор "Моления" в афористической форме обобщал свои жизненно-правдивые психологические наблюдения. Он через внешнее поведение человека характеризовал его внутренний мир, его "нрав": яркие, взятые из жизни сравнения, в изобилии насыщающие изложение, оживляли стиль писателя, придавали ему красочность и ежкость, притягивали внимание читателя. Он так же, как и Нил Сорский, широко пользовался стилистическими приемами эмоционального воздействия на читателя: риторическим вопросом, восклицанием, вносящими в изложение субъективное начало. Настойчиво повторяющиеся сравнения и сближения человеческих эмоций с явлениями природы усиливали "психологизм" чувств, характеризованных сочинителем.

В произведениях обоих древнерусских писателей можно найти общие традиционные литературные мотивы в изображении различных человеческих "страстей". Но приближение к "психологизму" их изображения у них происходило различно: у автора "Моления Даниила Заточника" - через внешние признаки поведения

людей, характеристику их поступков, бытовые детали, у Никола Сорского — через обращение к внутреннему миру души человека, тонкий анализ психологических состояний, "помыслов". Заволжский старец следовал в этом традиции литературы предшествующего века.

С конца XIV века в центре внимания писателей оказались отдельные психологические состояния человека, его чувства, эмоциональные отклики на события внешнего мира<sup>23</sup>. Наиболее ярко это проявилось в церковной литературе, в жанре жития святых, а творчество Елифания Премудрого явилось наиболее характерным для того времени.

Все психологические состояния, которыми так щедро наделяет человека Елифаний Премудрый — внешние наслоения на основную, несложную внутреннюю сущность человека: доброй или злой, определяемой решением самого человека встать на путь праведника или грешника. Эти психологические состояния Д.С. Лихачёв уподобляет "одежде, которая может быть сброшена или принята на себя" <sup>23</sup>.

Примером может служить описание в "Житии Стефана" психологических состояний жителей Перми до и после крещения. До крещения злые и нетерпимые язычники яростно нападают на Стефана, гонят его, питают к нему ненависть, как только они, крестятся, сердца их наполняются веселием, они становятся кроткими и послушными<sup>24</sup>. Зло и добро абсолютизированы. Автор описывает поступки и психологические состояния жителей Перми либо только как отрицательные, либо как положительные. Отсюда пристрастие автора к различным преувеличениям, к экспресси-

ным эпитетам. Пермь нападает на Стефана "с яростью, и с гневом, и с вошем, яко убити и погубити хотяще, ополчишася на нь единодушно, ... и прямолучными стрелами своими состреляти его жадяху, и тако прочее смерти его предати хотяху" <sup>25</sup>.

Нет полутонов, нет соотношения переживаний, эмоции прямолинейны и абсолютизированы. Чувства как бы живут вне людей, но зато проникают во все их действия (поступки толпы язычников повышенно эмоциональны), смешиваются с чувствами автора.

Епифаний Премудрый пишет в повышенно-экспрессивном тоне, достигает вершин патетики в повествовании. Епифаний пишет, обращаясь к Стефану: "Тем же хвалити тя груду, но не умею,

елика бо изрицаю, и та суть словеса скудна, худа бо, но истине худа и грубости полна; но обаче приима сия, отче честнейший, яко отец немования от уст дитишу немующу" <sup>26</sup>. Экспрессивно-эмоциональный стиль произведений Епифания Премудрого связан с созданием впечатления особой значительности "подвигов" святого, с преклонением перед его христианскими добродетелями. Д.С.Лихачев отмечает, что в житии Стефана Пермского факты могли бы уместиться на одной пятидесятой произведения, все остальное посвящено взволнованным размышлениям о жизни святого <sup>27</sup>.

Нагромождение синонимов, эпитетов, метафор, многословность, ритмическая организация речи создают впечатление сплошного потока эмоций, бесконечности чувств. Стиль "плетения словес", внешне эффектно выражая чувства, поверхностно передавал психологические переживания человека.

Литературную манеру Нила Сорского тоже отличает эмоциональность, но сдержанная, близкая к лиризму, умеротворенная, самоуглубленная, отвергающая всякую аффектацию. Психологические состояния человека передаются писателем достаточно скупыми художественными средствами, при этом он достигает большой достоверности и глубины. Он тоже порой не может удержаться от выражения нахлынувших на него чувств, но при этом его психологический самоанализ очень тонок и верен.

Нил Сорский в послании к князю-иноку Кассиану Мавнуковскому, поражаясь чудесной его судьбой, пишет: "многаши егда сна чинах писати, оставяху ми персты на хартии и не стерпевах ооу сердечныя капля многогрешную мою десницу простерта, поминаю к тебе божие милосердие и милость" 28. Описание своих душевных переживаний древнерусский писатель делает очень зримым, конкретным, внутреннее состояние передается через внешний характерный жест. У Нила Сорского "внутренний человек внешнему съобразуется" (58).

У Епифания Премудрого внешняя эффектность в выражении чувств не вела к их точной передаче. Если автор употребляет сравнение, он не заботился, чтобы оно могло быть конкретно-зрительно воспринято. Для него важен внутренний смысл глаголющих, событий, он стремится к психологической характеристике фактов. Весть о смерти Стефана автор характеризует как "отрадную", "пристранную", "пламенную", "горькую" и т.д. "Дела инокское дело- постройка церкви- у него превращается в похвалу

гический акт: "...иже въздвиже чистого совестию, иже създа горячим желанием" <sup>30</sup>. Агиограф пристальное внимание уделяет действию, которое обычно сильно преувеличено. Все внешние детали опускаются и сохраняются лишь те, которые способствуют психологическому эффекту действия.

У Нила Сорского в его сочинениях почти нет передачи внешнего действия, описания событий. Также случаи единичны. В послании к Кассиану Мавнуковскому содержится краткая характеристика судьбы князя-инока, которая "изведе" его "от земли Египетския и приведе в землю Израелеву" и "сподоби" его ангельскому образу в "убогой келейце" Сорской пустыни <sup>28</sup>. Но главное для Нила Сорского-описание тех бед и несчастий, которые выпали на долю Кассиана. Эмоционально-взволнованно передает он свое сочувствие к тяжелой судьбе князя-инока: "По сих же, брате, сливаюся душею, смущаюся совестию, растерзаюся утробю, воспоминаю еже от юности-твоя скорби, и беды, и пленения, и заведение от своия земли и рода и отечества" <sup>28</sup>. Ритмические повторы однородных членов предложения, союзов, лексический отбор помогают создать Нилу Сорскому драматически напряженную картину бедствий князя-инока: "и в землю чуждую, незнаему и язык несведом и род непознаваем вселяема... И яко избави тя господь, по сих от многых и различных смертей, от огня, и от меча, и от воды, и сам сих наипаче не невеси" <sup>31</sup>. Нил Сорский дает психологическую характеристику фактов, выявляет их "внутреннюю" суть. Он описывает события, которые действительно произош-

ли с Кассианом и те, которые он счастливо избег, с единственной целью — показать как эти несчастия и бедствия готовят человека к вечной жизни. Отсюда и эмоциональная приподнятость речи.

У Епифания Премудрого экспрессивность действия подчеркивается длинными монологами персонажей, которые передают их душевное состояние в связи с изображаемыми событиями. Например, объяснение пермского волхва своего нежелания войти в огонь вместе со Стефаном: "...неможно ми ити, не дерзая прикоснуться огню, шажуся и блуду приблизитися множеству пламени горящу, и еко сено сый сухое, не смею вověрещися, да не яко воск тает от лица огню, растаю, да не ополею яко воск и трава сухаа, и внезапно стору огнем и умру, и к тому не буду, как будет полза в крови моей, егда сниду во истление..."<sup>32</sup>. Произносит эту речь волхв "помятая себе, бѣаше челом, и припадаа к ногаша" Стефана, "оба всяше вину суму свою и немощь свою излагаа, суетство же и прелесть свою обличаа"<sup>33</sup>. Благодаря речам персонажей, достигается большая экспрессивность действия. Но изображение душевного состояния действующего лица абстрактно, оно передает авторские чувства, а не персонажа.

В пятой главе богословского трактата Нила Сорского можно найти своеобразный монолог грешника: "Где аз век опасно человеческия грехи, каковы и колици суть, яко переходят ли или сравняются мои беззаконием? И невежества ради, о душе, под всеми человеки есмь, яко земля и попел под ногами их. Какое

же не имети себе сквернешия всем тварям в еже по естеству сущим, якоже быша мне же ради безмерных беззаконий въ еже чрез естества?" (58). Покаянное чувство передано очень точно и взволнованно, в этом помогают повторы риторических вопросов и подбор слов с уничижительным значением.

Патетический стиль Епифания Премудрого показывал внешние проявления чувств и еще не был приспособлен к раскрытию внутреннего мира человека. Лирический, эмоциональный, сдержанный строгий стиль Нила Сорского помогал достичь большей достоверности в передаче чувств скупыми художественными средствами. Нил Сорский не только описывал душевные состояния человека, а дифференцировал чувства, показывал их во взаимосвязи во внутреннем мире человека: "уныние... лет дух и тягчаише есть, сопряжен сущь...духу скорбному"; "тщеславный помысел" утверждает "презорство", которое рождает "гордыню" (51, 55). Перешел от дифференциации чувств к их обобщению: "С презорстве и гордыни что и глаголати? Аще убо и разньствуют имени, но на един разум сходятся и величание и высокосердие, и хичение, и прочаа" (51). Оттенки эмоций переданы выразительным рядом синонимов. Интерес Нила Сорского к внутреннему миру человека приводит к выявлению противоречивости чувств: "Сиа убо скорбь с радостию разлишена бывает и к всякому благу усердна сътворяет человека..." (50).

Древнерусский писатель анализирует и описывает чувства не в застывшем виде, а в развитии, в "процессе". Движение,

действие переносится Нилом Сорским внутрь человека и связано с изменением душевных состояний. "Егда...действие духовное... явится, теплоту влагающе согревающу сердце и утешающу душу и к любви... человечеством непреченные распляжущи и ум веселящи, и сладость от внутренних и радование подающе, — так передает Нил Сорский изменение душевного состояния человека во время "сердечной молитвы", — тогда слезы самоисходные проливаются и ненужные от себя истачаются, утешающе болезненную душу, подобно младенцу в себе глечушу, купно и светло скаблящуся..." (77) Автор тонко и выразительно передает смену одних психологических переживаний другими, чувства даны в движении, изменении. Эмоционально-лирический тон изложения создается ритмическим строением фразы, поэтическими сравнениями, семантическим отбором глаголов и причастий, точно передающих движение и нарастание чувств. Эмоциональная приподнятость речи точно выражает высшее духовное состояние человека: счастья, внутреннего экстаза.

Нил Сорский в "покаянной" молитве с большим мастерством передает психологию кающегося грешника<sup>33</sup>. В молитве постоянно происходит смена чувств: хвала богу и благовейное признание его величия быстро переходит в тяжелую скорбь человека о своих бесчисленных прегрешениях: "всех горше согрешихъ, из окаянныи, злобесныйъ паче, нечистыйъ и всескверныйъ...и скавоя егда прииму в ум, от премного ужаса, в мале в отчаяние, прихожу и недоумеюся, что сотвориши и глаголаши..."<sup>34</sup>. Скорбь переходит в глас о ничтожестве человека и глубине его падения

"Кто дает главе моеи воду и очима моима источи слез, дабы  
 каюся плакая, и некли омыл бых скверну съгрешении моих..."<sup>35</sup>.  
 Этот плач, граничащий с отчаянием, разрешается надеждою на  
 бесконечное милосердие, бога, прощающего грехи раскаявшимся.  
 Изображение сильного покаянного чувства требовало не просто  
 эмоциональности, но и экспрессии. Молитва должна быть убедительной,  
 должна дойти до бога, поэтому она максимальна для  
 стиля Нила Сорского насыщена художественными средствами  
 выражения эмоций — эпитетами: бог — "великий", страшный, крепкий,  
 всемогущий, безначальный, безконечный, неведомый, недомысли-  
 мы" и т.п.; сравнениями: грешник — "злосебный пес, нечистый  
 и всескверный"; метафорами: "и конец смертнии приближися,  
 секира при корени лежит, и посечение неплодныя душа моя го-  
 това се, жатва настоит, и серы изострен, и жатели тщатся,  
 плевел греховных исполнену душу мою всхитити, и съжжению  
 вечному предати, и аз от сих всех в чувство прийти не могу"<sup>36</sup>.

Ритмико-синтаксические средства — риторические вопросы, восклицания,  
 отбор слов с экспрессивным значением создают повышенный,  
 почти патетический тон "покаянной" молитвы. Ритмические  
 повторы одних и тех же слов и словосочетаний передают  
 впечатление нервной напряженности, тяжелых внутренних пере-  
 живаний: "вхожах в светлую церковь, и в олтарь недостоин, и  
 причащяхся святых тайн... недостоин, и ныне дерзаю недостоин,  
 и даже до дне смерти моя, всегда недостоин..."; "что ропта-  
 ние, в пустыни роптавших, к моему всегдашнему роптанию, ничто-  
 же нынеия вояль злобы, к моим злобам, ... безумное... хуле —

ние к моим хулам, или нанащна съгрешензз к моим согрешени-  
ем"37.

Нил Сорский приближается к изображению "тайного тайных" в человеческой душе: он описывает, какие чувства испытывает человек при "извещении" о смерти. "Яко лета уже к старости приближася, и смертная чаша бытием растворена уготовляется; пити же ся с извещением сладко, без извещения горячиши полня есть", — так поэтично Нил Сорский передаёт свои чувства в послании к некоему брату" (64). Древнерусский писатель тонко анализирует психологические переживания, которые испытывает человек при приближении смерти: "Извещение же без очищения душевного не бывает, очищение же без слёз не бывает, слезы же в мятежи не бывают, понеже мятеж помрачает ум" (4-5). Прекрасно показана взаимообусловленность чувств, их "текучесть", переход одного душевного состояния в другое.

Глубокие философские размышления о тщетности "мирской суеты" сливаются с тонким психологическим повествованием Нила Сорского о приходе смерти к человеку: "Мы же и хотяще, и не хотяще, отходим жития сего и ни веде сего, когда отходим, ни имамы власти, аще еще хошем пребыти zde; но внезапно найдет в истину страшное таинство смертное, и душа от тела нуждею разлучается" (64).

Просто, строго, сдержано и в то же время щемяще достоверно и убедительно описание "таинства смертного", распространенного литературного мотива, которому которому можно найти много параллелей и в древней и в новой русской литературе: "Три смерти", "Смерть Ивана Ильича", прозрение через смерть

эпизодах романа "Война и мир" Л.Н.Толстого, Нил Сорский, продолжая описание, заглядывает и "по ту сторону" бытия: "Се бо зрим во гробы и видим созданную нашу красоту безобразну и безславну не имущу видения; и убо зряще кости обнажены, речам в себе: кто есть царь или нищ, славный или неславный? Где красота и наслаждение мира сего? Не все ли есть злообразие и смрад?" (65). Драматизм, внутренний пафос чувств сливается с проникновенным лиризмом. Речь автора ритмизирована, "накал" эмоций усилен риторическими вопросами.

Завершает этот литературный "мотив" описание патетической картины страшного суда и ужасов адových мук: "огнь вечный, тму кремешную, пропасть глубокую, лютого червя неусыпного, скрежет зубный и прочая вся болезни" (68). Изображение адových мук и телесных страданий человека усиливает психологическую напряженность душевного состояния не раскаившихся грешников: "И трепещущих лют и восклицавших, и бездельно плачущих. Какое же не въсплачем и не рыдаем, егда в ум приимем страшные и лютыя оны муки..." (67). Эта яркая картина душевного ужаса и трепета грешников для нас психологически достоверна и убедительна, как состояние человека в крайних экстремальных условиях, а воссоздана она благодаря воображению, творческой фантазии писателя, ведь жизненных аналогий нет.

Нил Сорский в своих произведениях не только изображал психологические состояния человека, он пытался приблизиться

к тайнам движений человеческой души: писатель дифференцировал чувства, показал их в развитии, в процессе, во взаимосвязи и противоречивом единстве во внутреннем мире человека. Особенной чертой "психологизма" Нила Сорского является проникновенный лиризм, поэтичность повествования "и в то же время общий созерцательно-спокойный сдержанно-эмоциональный тон, который придает взволнованно-душевную и достоверно-убедительную окраску всем его психологическим описаниям внутреннего мира человека. Анализ особенностей языка и стиля произведений Нила Сорского показывает, как конкретно воплощаются приемы "психологического мастерства" в его творчестве.

"Психологическое" направление сочинений древнерусского писателя было тесно связано с традициями "учительной" литературы Древней Руси, особенно Киевской, он продолжил их, принимая близкие ему темы, литературные мотивы и отвергая чуждые "художественные" приемы: стиль "плетения словес" Епифания Премудрого. Заволжский старец следовал и за богословской исихастской литературой, из которой заимствовал "психологическую теорию".

Но метод тонкого анализа внутреннего мира человека был найден именно Нилом Сорским, он индивидуален, нет ему подобного ни в предшествующей древнерусской литературе, ни в восточной исихастской. Этот метод был прогрессивен для развития литературы: он открывал тайный мир души человека, сложность движений человеческих чувств. В произведениях древнерусского писателя отчетливо проявились "зачатки" психологизма, рас-

цвет которого произойдет в новой литературе XIX в., истоки созданной Толстым "диалектики души".

Нил Сорский касался в своих сочинениях вечных этических проблем: жизни и смерти, добра и зла, самопознания своей души, проблем, которые соединяют единой нитью древнюю и новую литературу.

## П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в.  
СПб., 1899. Т. I, вып. I.  
С. 24.
2. Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // ТОДРЛ. Л., 1966.  
С. 88.
3. Сырку П. Указ. соч. С. 230-245, 101-203.
4. Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X-XVII вв. Эпохи и стили. Л., 1970. С. 96.
5. Боровкова-Майкова М. С. Нила Сорского. Предание и Устав. СПб., 1912. С. 16. (Далее в тексте с указанием стр.).
6. Добролюбие. СПб., 1892. Т. II. С. 525.
7. Там же. С. 526.
8. Добролюбие. СПб., 1889. Т. II. С. 363.
9. Архангельский А. С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. СПб., 1862. Ч. I. С. 65, 86.
10. Адрианова-Перетц В. П. К вопросу об изображении "внутреннего человека" в русской литературе XI-XIV веков.  
// Вопросы изучения русской литературы XI-XV вв.  
М.; Л., 1956. С. 15.
11. Там же. С. 16, 17.
12. Понсмарёв А. И. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. СПб., 1896. Вып. 2. С. 83.
13. Там же. С. 98.
14. Адрианова-Перетц В. П. Указ. соч. С. 19.
15. Пономарёв А. И. Указ. соч. СПб., 1897. Вып. 3. С. 70.
16. Петухов Е. Серапим Владимирский, русский проповедник XII в. СПб., 1888. Приложение. С. 9.
17. Там же. С. 22.
18. Пономарёв А. И. Указ. соч. СПб., 1897. Вып. 3. С. 76.
19. Зарубин Н. Н. Слово Даниила Заточника по ред. XII и XIII вв. и их переделкам. Л., 1932. С. 24.
20. Там же. С. 61.
21. Там же. С. 65, 67.
22. Там же. С. 68.

23. Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси.  
М., 1970. С.73.
24. Житие св. Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием  
Премудрым. СПб., 1897.
25. Там же. С.25.
26. Там же. С.102
27. Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси.  
М., 1970. С.75.
28. Архангельский А.С. Указ.соч. С.77.
29. Житие св. Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием  
Премудрым. СПб., 1897. С.91.
30. Там же. С.18.
31. Архангельский А.С. Указ.соч. С.78.
32. Житие св. Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием  
Премудрым. СПб., 1897. С.53.
33. Никольский Н.К. Материалы для истории древнерусской  
духовной письменности. СПб., 1907, С.160-166.
34. Там же. С.161.
35. Там же. С.165.
36. Там же. С.160, 161, 166.
37. Там же. С. 162-163, 164.

Идея "преемственности власти" в древнерусской литературе  
о "чудотворных" иконах Богоматери

Если говорить кратко, конспективно о сути и истории так называемой теории *translatio imperii* /преемственности власти/ в ее приложении к русскому средневековью, то необходимо прежде всего напомнить следующее: как установлено исследователями, теория эта, определяя роль и место России в мировой истории, литературно реализовывалась в двух взаимообусловленных и взаимопроникающих аспектах идеологии - светском, который был связан с идеей наследования русскими государями "власти от византийских базилевсов и римских императоров", и - духовном, который был связан с идеей наследования русской церковью от римской и византийской истинно апостольского благочестия и чистоты православия. Попытки историософского обоснования данной доктрины делались уже в эпоху Киевской Руси, но окончательному ее оформлению помешали тогда утрата русским государством политического единства и татаро-монгольское нашествие. Вновь к теории "преемственности власти" вернулись на Руси лишь в XV столетии. Тому имелись внешние и внутренние причины. Важнейшими, основополагающими, видимо, нужно считать, с одной стороны, - утрату византийской церковью духовного целомудрия в связи с принятием в 1459 г. унии с католическим миром и последовавшее затем политическое падение империи после завоевания в 1453 г. Константинополя турками, "погаными агарянами"; а с другой стороны, - возвышение Московского княжества как центра вновь образующегося единого русского государства с самодержавным князем во главе и фактическое обречение Московской митрополии с 1461 г. /когда на первосвятительский стол был возведен Феодосий/ автокефалии, церковной независимости от византийского патриархата. Конкретное выражение теории "преемственности власти" получила в ряде полемических, публицистиче-

ких и легендарно-исторических сочинений 2-й половины XV - XVI в..

В контексте предлагаемого исследования особенно интересен духовный аспект ее приложения: идея всемирной миссии России, мысль о Москве как "новом граде Константина", третьем Риме, вечном средоточии и оплоте истинного православия. В наиболее законченном, концептуальном виде она сформулирована была в сочинениях 10-20-х гг. XVI в. старца Псковского Елеазарова монастыря Филофея и, взятая на вооружение иосифлянами, в дальнейшем прозвучала во многих литературных сочинениях, в первую очередь в обобщавшем летописании XVI столетия: "Степенной книге" и Лицевом своде Ивана Грозного.

Учение о Москве - третьем Риме оказало влияние, в частности, и на текстуальное развитие "Сказания о Тихвинской Одигитрии". И то, каким образом это осуществлялось, как раз и является предметом нашего внимания.

Одно из бытующих в науке мнений относительно литературной истории названного произведения состоит в том, что уже в своем первоначальном виде этот памятник якобы характеризовал чудесно явившийся в Тихвине в 1383 г. образ Богородицы как перешедшую на Русь древне-христианскую святыню - икону "Одигитрии" /Путеводительницу/, почитавшуюся в качестве приблизненного изображения Богоматери.

Так, еще Ф.И. Гуслаев, приписывая составление "Сказания" инициативе новгородского архиепископа Серапиона /1506-1509/, полагал, что для "возвеличивания местной тихвинской святыни" и на потребу "проновгородской", сепаратистской идеологии были использованы два предания о происхождении иконы /при этом ученый опирался на источники 2-й половины XVII в./. Одно связывало ее с Византией: будучи "цареградской святыней", она "перешла", как и Белый Клубук, в Новгород, предвещая "падение Царяграда от турок". Другое предание, отождествляя Тихвинский образ с иконой "Римлянами", или Лиддской,

тем самым связывало его - и, следовательно, Новгород - через Византию с Римом<sup>2</sup>.

К данной точке зрения присоединилась уже в наше время И.А. Иванова. По ее мнению, при разработке культа Тихвинской Одигитрии архиепископ Серапион использовал "Сказание о Лиддской иконе", известное ему по списку XIV в. из библиотеки Троице-Сергиева монастыря<sup>3</sup>. Однако, полагает она, включение в текст "Сказания о Тихвинской Одигитрии" преданий, отождествляющих "явленный" в Тихвине образ с римским и византийским палладиумом, "становится обязательным со второй половины XVII в."<sup>4</sup>.

Наконец, финская исследовательница А.Ласкинен развила и подточила взгляды своих предшественников. Она пришла к выводу, что с оформлением культа Тихвинской иконы последняя была интерпретирована в русском православии как воспринявшая функции главной константинопольской святыни - образа Богоматери "Одигитрии". Ее стали считать палестинской по происхождению, а литературную основу предания о ней нашли в византийской письменности, в легенде о евангелисте Луке<sup>5</sup>. При этом литературная обработка повествования о явлении в Тихвине богородичной иконы, по мысли А.Ласкинен, представляет собой "продукт церковно-политических тенденций эпохи", отражает "политику *translatio imperii*", связана с теорией "Москва - третий Рим", со стремлением России осуществить после падения Константинополя "миссию охранения и защиты православной веры"<sup>6</sup>.

Насколько же эти положения соответствуют действительным литературным данным? Такой вопрос закономерен не только в связи с изучением конкретно предания о Тихвинской Богоматери, но и в связи с хорошо известным фактом средневековой христианской культуры - с общей для Востока и Запада традицией рассматривать наиболее почитаемые богородичные иконы /обычно типа "Одигитрия" и "Девос" /как

образы, написанные самим евангелистом Лукой еще при жизни приснодевы Марии /в России, например, таковыми считали "Владимирскую"<sup>7</sup>, "Смоленскую"<sup>8</sup> и многие другие иконы/. К сожалению, в настоящей статье я не имею возможности подробно раскрыть эту трудную тему. Поэтому ограничусь лишь литературной судьбой "Сказания о Тихвинской Одигитрии".

Предпринятое мной исследование<sup>9</sup> позволило установить, что до рубежа XVI-XVII вв. в древнерусской книжности бытовали по крайней мере восемь самостоятельных литературных версий, или редакций означенного произведения - А, Б, В, Г, Д, Е, Ж, З и, кроме того, краткий рассказ Воскресенской летописи и Никоновского лицевого свода под 1383 г. - Л. При этом самый ранний вариант "Сказания" был создан не в начале XVI в., а в конце XV, не позднее 1499 г., и представлял собой литературную запись-обработку распространенных в Тихвине устных преданий о местной "чудотворной" иконе Богородицы. Соответственно, архиепископ Серапион не мог иметь отношения к составлению этого текста. Впрочем, как выяснилось, он также не был связан и с появлением последующих текстов /хотя, конечно же, нет оснований отрицать его прямое участие в усилении культа тихвинской святыни/. По содержанию первоначальная редакция памятника - А - довольно проста: она рассказывает о чудесном явлении в Тихвинском погосте богородичного образа, о построении здесь деревянной Успенской церкви и о трех ее пожарах, во время которых хранившаяся в ней "явленная" икона оставалась всякий раз невредимой от огня. Вторая редакция - Б, составленная, видимо, в 10-е годы XVI в., помимо значительной идейно-содержательной и композиционно-стилистической переработки текста дополняла его рассказом о построении в Тихвине в 1507 г. каменного Успенского храма и об основании поблизости Никольского монастыря.<sup>10</sup>

Здесь нам важно отметить: ни в редакции А, ни в редакции Е анализируемого "Сказания" никоим образом не подчеркивается особое значение для Руси /и Новгорода в частности/ "явления" Тихвинской иконы, ни слова не говорится о том, где она пребывала прежде, каково ее происхождение, и само чудо явления никак не связывается ни с политическим падением Византийской империи, ни с историософскими идеями о месте и роли России в мировой истории, ни с сепаратистской, центробежной политикой Новгорода. Авторы данных текстов, повествуя о тихвинско-новгородской святыне, даже не стремились выделить ее среди других подобных отечественных святынь; они ограничились лишь фиксацией и литературной обработкой известных им местных легендарно-исторических преданий о ней.

Таким образом, очевидно: первые тексты "Сказания о Тихвинской Одигитрии" /как, кстати, и краткий летописный рассказ/ **вовсе** не соотносятся с теорией "преимущества власти". Само собой разумеется, они и созданы были без какого-либо влияния со стороны "Сказания о Лиддской иконе".

Иначе обстоит дело с последующими литературными версиями предания о тихвинской святыне - В, Г, Д, Е, И, Э. Их авторы уже действительно ориентировались на доктрину о наследовании Московским государством от Рима и Византии первенствующей всемирно-исторической роли. Начиная с редакции В "Сказания" можно реально проследить, как означенная доктрина все более усваивалась преданием о иконе Богородицы из Тихвина. Связано это было, **вероятно**, со стремлением русских книжников прояснить вопрос о происхождении данной святыни и определить степень ее значения среди прочих мировых и отечественных святынь. В свою очередь, таковое стремление обуславливалось, **думается**, двумя причинами: во-первых, закономерно вытекающей из теории "Москва - третий Рим" практическим выводом о том, что Рос-

сие, став новым оплотом христианства, явилась и новым центром хранения христианских святынь; во-вторых, известным интересом к Тихвинской Одигитрии со стороны московских самодержцев - Василия I /по его воле в Тихвине в 1507-1515 гг. была построена каменная Успенская церковь<sup>II</sup>, а в 1526 г. он лично приезжал к "чудотворной" иконе "помолитися"<sup>12/</sup> и Ивана IV /он также приезжал в Тихвину ради молитвы в 1547 г.<sup>13</sup>, кроме того, при нем список с тихвинской святыни помещен был в Благовещенском храме Московского Кремля<sup>14</sup> и, наконец, именно эту икону, "иже есть на Тихвине", поминал царь в своих вопросах духовенству на церковно-земском соборе 1551 г.<sup>15/</sup>.

Итак, рассмотрим названные версии "Сказания о Тихвинской Одигитрии".

В редакции В<sup>16</sup>, созданной после 1526 г., читается пассаж, представляющий собой новый сравнительно с текстами памятника А и Б повествовательный элемент в сюжетно-композиционной структуре "Сказания"<sup>17</sup>. Это - рассуждение в виде ссылки на свидетельство "неким" новгородских "гостей", в котором раскрывается предистория явившейся в Тихвине иконы, ее прямая связь с каким-то образом Богородицы "Одигитрии", исчезнувшим из Константинополя. Приведем данный пассаж полностью:

"Нешли ж мнози глаголют, яко быти чудотворной иконе Пречистыя Одигитрии, иже прежде бе в царствующем граде Костянтинове, дивная чюдеса творящи, егда благочестие сиеше. По сих же обретеся всяко нестроение в царех ж, и патриарсех, и в самех грицех: гордость, и братоненавидение, и неправда - грех ради наших; тогда и чудотворная икона Пречистыя Одигитрии от царствующего града отиде, неведома. Сие же достовернии поведаху - благоговении мужие, древнии гостии Великаго Новаграда, яко быти сущий той чудотворной иконе от царствующего града - Пречистыя Одигитрии, иже ныне на Тихвине божию

благодатию неизреченная и дивная чудеса и исцеления различными недуги подает неоскудне с верою приходящим и до сего дни"<sup>18</sup>.

Как видим, в этом историческом отступлении вполне определенно проведена мысль о восприятии Русью через Тихвин древней христианской святости - Константинопольской иконы Одигитрии. Несомненно, автор редакции В, вводя в ее состав цитированный текст, идеологически солидаризировался с церковно-политической теорией "Москва - третий Рим". Кроме того, думается, правомерен вывод: рассказывая о Тихвинской иконе как о покинувшей Византию, он следовал уже сложившейся к его времени литературной традиции: я имею в виду бытовавшие среди русских книжников в устной или письменной форме легенды о чудесной миграции - переходе /из одного места в другое/ или передаче /из одних рук в другие/ - некоторых важнейших светских и духовных достославностей древнего мира - например, Сказание о Лидской иконе, Слово о Вавилоне, Сказание о князьях владимирских, Сказание о Лоретской Богоматери, Повесть о новгородском белом клобуке, Житие Антония Римлянина.

Однако читающееся в редакции В сообщение пока еще слишком кратко, лишено достаточной историко-фактологической конкретности и идейной однозначности. Вероятно, оно отражает лишь начальный этап приспособления "Сказания о Тихвинской Одигитрии" к концепции "Москва - третий Рим".

То же следует сказать и о редакции Г исследуемого памятника. В ее составе также читается - с незначительной стилистической вариативностью - цитированный выше текст<sup>19</sup>.

Более заинтересовано к проблеме происхождения чудесно явившейся в Тихвине иконы отнеслись составители редакций Д и Е<sup>20</sup>, работавшие над своими текстами, видимо, во 2-й половине XVI в. Краткое сообщение редакций В и Г о предстории этого образа они заим-

или пространным рассказом на ту же тему - "Повестью о чудотворном образе Пречистой".

Содержание ее таково. Когда "слух" об иконе прошел "по всем странам", случилось как-то новгородским "гостям" беседовать с константинопольским патриархом. Узнав от них о явлении "на Тихвине" образа Богородицы, вселенский владыка в свою очередь поведал "про чудотворную икону, иже прежде бысть в царствующем граде Константиноне, дивная чюдеса творяще". По его словам, он каждый год, 1 августа, "съ всем събором своим" и с народом "взимаше... Одигитрие образ" и "хожаше на Тивирядское море, за 15 поприщ от града того - воды святити". После совершения обряда этот образ обычно отходил сам по морю, "бог весть камо". Возвращался он "на то же место" ровно через месяц, 30 августа, и тогда его вновь устанавливали в константинопольской церкви. Патриарх даже "место и киот" показал, где он стоял: "входя в церковь от западных стран, у первого столпа". Такой обычай сохранялся много лет. Но когда в стране начались нестроения, та икона "изыде из царствующего града". Ссылаясь на свидетельство новгородцев, автор "Повести" утверждает, что покинувший Константинополь образ Богородицы "и ныне на Тихвине божиею благодатию неизреченная и дивная чюдеса творяще".

Надо думать, данный рассказ был создан одновременно с текстами редакций Д и Е "Сказания о Тихвинской Одигитрии", т.е. во 2-й половине XIV в. Ф.И. Буслаев полагал, что он предназначался для доказательства "духовного преобладства" Новгорода над Москвой<sup>21</sup>. Но вряд ли это так. "Повесть новгородских гостей", конечно, связана с новгородской литературной традицией. Но в контексте редакций Д и Е, как и аналогичной ей по содержанию краткий пассаж в контексте редакций В и Г, она воспринималась как раз в плане общерусской идеологии, поскольку таковой придерживались - и при том сознательно -

составители названных версий "Сказания" <sup>II</sup>. Кроме того, в то время, когда формировалось само предание о предстории Тихвинской иконы, устроения преновгородского толпа - именно в плане противопоставления Новгорода Москве - если и имели место на периферийно-бытовом уровне, то скорее всего были мало популярны, тем более в литературе.

Несомненно, в основе "Повести" лежит легенда, устное предание, а не какой-то документальный или литературный. /если не считать рассказа редакций Б и Г/ источник. Поэтому, несмотря на развитость сюжета и острую нарративность, "Повесть" лишена необходимой для достоверного исторического свидетельства обстоятельности. Действительно, мало того, что по ее утверждению Константинополь располагался на берегу "Тивериадского моря", т. е. в Палестине /уже это одно указывает на легендарность рассказа: во всяком случае мне неизвестны источники, в которых Мраморное море, реально омывающее берега Константинополя, называлось бы Тивериадским;/ в "Повести" нет также четких указаний на то, когда и с какими именно константинопольскими патриархами беседовали новгородские купцы; не указано в ней и точное время отхождения иконы от "царствующего града". Кроме того, в "Повести", как и в кратком сообщении редакций Б и Г, нет ~~собственно~~ определения иконы: из текста не ясно, о каком же конкретно константинопольском образе Богородицы идет речь и в какой конкретно церкви он хранился.

А между тем хорошо известно: столица Византии славились большим числом чудотворных икон Божией Матери, которую роман вообще считали покровительницей империи <sup>25</sup>. При этом особенно вниманием окружены были иконы как раз типа "Сидитрихи", по преданию, написанные евангелистом Лукой. Их почитание сопровождалось теми или иными обрядами.

В древней Руси о таких иконах и связанных с ними ритуалах знали, главным образом, из рассказов паломников и летописцев. Так, например, Антоний Новгородец, совершивший еще в 1200 г. путешествие в Константинополь, "прикладывался" там, как сам же сообщает, к иконе Богоматери "Одигитрии", с которой регулярно совершали - обычно по пятницам, "пятерицею", - крестный ход из дворцовой церкви во Влахернскую, где всякий раз происходило чудо: "к ней же /т. е. к иконе - В.К./ дух святой сходит"<sup>24</sup>. Может быть, об этом же образе сообщается в Новгородской I-й летописи, в рассказе о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 г.: "святую Богородицу, иже в Влахерне, иде же святей дух съхожаше на вся пятнице, и ту одраша"<sup>25</sup>. Любопытно, что о подобном же чудотворении рассказывает много лет спустя Игнатий Смолянин, побывавший в Константинополе в 1389-1391 гг., - но теперь уже не о еженедельном, а о ежегодном, совершаемом только на Страстной седмице: "ту есть церковь святой Богородицы /т. е. Влахернская - В.К./; тоже чюдодействует в пшток страстной преславно, есть бо в ней икона святой Богородицы, писание Луки Евангелиста"<sup>26</sup>.

О другом образе "Одигитрии", так называемой "Выходной", или "Вторничной" иконе Божией Матери, писанной на каменной доске, сообщали в XIV-XV вв. Стефан Новгородец<sup>27</sup>, дьяк Александр<sup>28</sup> и иеромонах Зосима<sup>29</sup>. При этом наибольшей обстоятельностью отличается Стефан Новгородец: он рассказывает о том, как с этой иконой, также приписываемой евангелисту Луке, каждый вторник совершали в Константинополе крестный ход<sup>30</sup>. В контексте настоящего исследования интересно то, что "Вторничной" называли как раз икону Богородицы "Римляныни", список с "нерукотворенной" "Лиддской"<sup>31</sup>.

Итак, несомненно, из древнерусских **литературных** источников было хорошо известно, какими конкретно ритуальными священнодейст-

виями сопровождалось почитание двух наиболее популярных византийских святых.

Что же касается рассматриваемой "Повести" из "Сказания о Тихвинской Одигитрии", то описываемый в ней обычай ежегодного хождения 1 августа с иконой Богоматери к морю с целью освящения воды /видимо, связанный с праздником Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня<sup>52</sup>/ не дает ключа для определения, о какой же собственно иконе идет здесь речь. Мы можем лишь быть уверенными, зная о ритуальных особенностях почитания Блаженской и Рязанской икон принодевы Марии, что ни об одной из них.

Поскольку редакция Д "Сказания" по своему содержанию - в плане историософского подхода к прославлению явившегося в Тихвине богородичного образа - более проста, нежели редакция Е, необходимо признать ее и более ранней /это, кстати, подтверждается археографическими данными/. Следовательно, и включение "Повести новгородских гостей" в состав предания о почитаемой **тихвинской** святыне надлежит соотносить с моментом написания именно текста Д, а не текста Е. Примечательно, что автор редакции Д вполне удовлетворился недостаточно определенными сведениями "Повести", которая лишь подтверждала византийское происхождение Тихвинской Одигитрии; о степени значения последней в ряду прочих христианских святых он еще не задумывался; не стремился он и конкретизировать идею тождества этой иконы с каким-либо древнехристианским образом Богоматери.

Вопрос такой направленности, однако, уже вполне очевидно ро-  
пнут составителя редакции Е. Вероятно, осознавая информативно-идейную недостаточность "Повести новгородских гостей" для упоминания славы святыни из Тихвина, - он пополняет текст "Сказания" несколькими риторическими вставками аналого-ретроспективного характера. Среди них особенно важны для нашей темы добавления, в которых

наряду с дополнительной информацией читателю предлагается уяснить, что же собственно представляет собой "явленная", "чудотворная" Тихвинская икона Богоматери как таковая и что через этот образ получила православная Русь.

В интересующем нас аспекте целесообразно рассмотреть только две подобных вставки.

Первая читается в редакции Е сразу после эпизода о чуде с церковным мастером и железным крестом. Вот ее текст:

"И в том чаше соделаша крест дравян, и поставиша на церкви святныя Богородица, и освятиша ю. И быша тогда от иконы оная пречистыя Богородица Одегитрия многа чюдеса и исцеления... яко нерукотворенным образом, иже в Лиде; иконою Одегитрия, /и/же первее написа божественный апостол Лука; и оною иконою, еже богоносный Герман в Лиде написа, еже Рымляныни наречеса..."<sup>33</sup>.

Не трудно заметить: в приведенном фрагменте Тихвинская Одигитрия уже прямо и однозначно /в отличие от "Повести новгородских гостей"/ сопоставляется с древнейшими - конкретно названными - христианскими святынями. Причем должно подчеркнуть: именно сопоставляется с ними, сравнивается с ними только по силе, способности чудотворения, но ни в коем случае не отождествляется, не интерпретируется как одна из них. Тем не менее сама попытка сопоставления иконы из Тихвина с известнейшими и почитаемыми во всем христианском мире образами Богоматери свидетельствует о восприятии и оценке этой российской святыни как им равнозначной. Само собой разумеется, столь смелая мысль могла возникнуть не иначе как на почве концепции о наследовании Московским государством духовного величия и миссии первых христианских империй.

Цитированный текст /сложившийся, видимо, в середине XVI в./ интересен, кроме того, тем, что у него имеется литературный источ-

ник, в котором как раз и воспроизводились легендарно-исторические предания о возникших в Палестине и почитавших в Риме и Константинополе древнейших изображениях Богородицы. Это - бытовавшее на Руси предположительно с конца XIV в. в переводе с греческого языка "Сказание... о чудесех... Богородица..., еже... ея иконоу съдеся, яже Римлянеи нарицатися обькши..."<sup>34</sup>, или "Сказание о Лиддской иконе", о котором здесь неоднократно уже упоминалось. Названное сочинение представляет собой подробное повествование о том, как евангелист Лука "написа на дѣ/с/це начрътание" Матери Божией и как она благословила его, когда увидела; как в городе Лидде, в построенном апостолами Петром и Иоанном храме "въ имя" приснодевы Марии, по слову последней сам собою возник "на едином от утеръжающих зданна храму стлѣпе не рукописан, но богописанен образ ея"; и наконец, как уже много позднее патриарх Герман, будучи во время паломничества по святым местам в Лидде, "видети сподобися пречистый Пречестнѣя божественный образ", т. е. нерукотворное изображение Богородицы, с которого "изографми на досце иконное прииметь уподобление". В призывении рассказывалось также о чудотворениях от этих икон, связанных по примудрству с преодолением иконоборческих тенденций в христианстве и со стороны других вероисповеданий, и попутно давалось богословское обоснование иконопочитания.

Несомненно, вставка, сопоставляющая Тихвинскую Одигитрию с прославленными богородичными образами - нерукотворным, писанным евангелиста Луки и Лиддским, - возникла под влиянием указанного памятника древнерусской переводной литературы. Допускается, конечно, что ранее внесенный ее в повествование о святине из Тихвина, был хорошим знаком с содержанием "Сказания о Лиддской иконе".

Вторая вставка является скорее дополнением к редакции II в другом смысле этого слова. Она, следуя за кратким рассказом об осно-

вании Успенского монастыря в Тихвине в 1560 г., завершает весь текст "Сказания о Тихвинской Одигитрии" и представляет собой пространный историко-богословско-панегирическое рассуждение-трактат о Богоматери, иконопочитании и некоторых чтимых русских богородичных иконах. Не касаясь общего содержания этого текста, обратимся лишь к его началу:

"Глаголют же нецы самовидцы, яко сия икона святяя Богородица Одегитрия /т. е. Тихвинская - В.К./, божиим изволением, или ж единъ вестъ судьбами своиими, прииде ис Константина града, от Лахерны, провидя настоящая граду обдержанне турскаго царя и срацын безбожных, еже и бысть вся сия за умножение грех ради наших. От нея ж велия и дивная чюдеса совершактся..."<sup>35</sup>.

Как видим, тема перехода византийской святыни на Русь, затронутая еще в пассаже о предстории Тихвинской иконы редакций Б и Г, а также в "Повести новгородских гостей", однако лишенная в них строгой концептуальности и однозначности, - звучит здесь вновь, но звучит уже совершенно определенно: смысловая оформленность цитированного текста, восполняя сказочную фантастику "Повести", наделена более убедительной интонацией, при этом речь в нем идет именно о главной византийской святыне - "Влаернской Одигитрии", с которой, следовательно, прямо отождествлена "Тихвинская"; кроме того, сам переход ее на Русь связывается с поражением Византии в борьбе против Османской империи и таким образом интерпретирован в духе привычного для средневекового сознания providentialизма.

Знаменательной особенностью повествовательной структуры редакции Б "Сказания" является также то, что оба рассмотренных нововведения в ее тексте замечательно дополняют "Повесть новгородских гостей", составляя с ней прочное единство в идейно-информационном отношении. Так, в первом фрагменте Тихвинская Одигитрия только

приравнивается по значению к древним христианским святыням; и это - вовсе не безосновательное дерзновение охваченного гордыней русского патриота, автора означенного текста, ведь в следующей далее "Повести" содержалось авторитетное по средневековым представлениям свидетельство о происхождении иконы из Константинополя; наконец, в рассуждении об иконопочитании уже прямо утверждается, что явившийся в Тихвине образ на самом деле есть знаменитая византийская святыня из Влахернской церкви Богородицы, переход которой на Русь обусловлен конкретно-исторически: близящимся /в ретроспективном смысле/ крахом православной империи - Византии.

Итак, по мнению автора редакции Е, Тихвинская Одигитрия - это чудесным образом перешедшая в Россию икона Богоматери "Влахернская". Надо сказать, такая интерпретация закрепляется в сознании отечественных книжечеев, причем несмотря на то, что собственно Влахернская икона Богородицы, действительно почитавшаяся как палладиум Константинополя, после падения последнего в 1453 г. реально находилась на Афоне, а в Россию - в качестве дара царю Алексею Михайловичу от афонских иноков - была перенесена лишь в 1654 г.<sup>36</sup>

Во 2-й половине XVI в. мысль о тождестве "Влахернского" и "Тихвинского" чудотворных образов поддерживает и составитель редакции Ж "Сказания" о святыне из Тихвина<sup>37</sup>. Правда он исключил из своего текста "Повесть новгородских гостей". Может быть, считая последнюю не достаточно убедительной в документально-историческом отношении. Скорее же всего "Повесть" представлялась ему как излишне осложняющая идейное содержание "Сказания" нежелательными коннотациями проновгородского, регионально-амбициозного толка: без нее произведение в целом полнее отвечало духу общерусской идеологии.<sup>38</sup>

В XVII столетии идее тождества Тихвинской Одигитрии с Влахерн-

ской, видимо, сочувствовал автор "службы" "явлению пресвятыя Богородицы Тихвинския". Не случайно же он сравнивает церковь, где хранилась русская святиня, с Влакернами в Константинополе: "Яко же древле иногда Царский град, имуще икону твою, Дево пречистая, побеждаше противныя, тако и ныне Российская страна - дивно стяжавши тя, Госпоже, заступление, - утверждающися, веселится. Велики же красуется и пречестная обитель твоя, имуще тя покров и твердое ограждение от всех нахождений вражних. Церковь же твоя, Богородице, яко же иногда Влакернская, пречистым твоим образом светится и преславными чудесы просвещается..."<sup>39</sup>.

Однако в русской книжности, как выяснилось, традиция отождествления Тихвинской иконы с Влакернским образом не была общепринятой. Например, иная точка зрения излагалась в известном литературном памятнике середины XVI в. - причем также идейно созвучном теории "преемственности власти" - компилятивном "Сказании о Владимирской иконе Богоматери", которое было включено в состав "Степенной книги"<sup>40</sup>. Составитель этого повествования в похвале приснодеве Марии по поводу ее благодеяний "новопросвещенной земле Российской" утверждает буквально следующее:

"Ты, о владчице Богородице, /явила - В.К./ свой чудотворный образ, его же мнози глаголют вторичная икона, именовашеся древле же Римляныни, поначалу же Лидская зовома, кже блаженный патриарх Герман с самовообращенного образа преписате повеле в Лиде, иконоборства же ради царя Льва Саврянина в Рим отпусти ю, на море постави; и тако сама святая икона прииде в Рим единым пощеденьством; по лотех же 130 пакы сама икона изиде из Римския церкви на море и прииде во царствующий град при благочестивом царе Михаиле и матери его Феодоре, в лета российского великаго князя Юрия; потом же в нашей Российской земле на реце Тихвине на воздухе явися, святини

ангелов невидимыми носила, иде же и до ныне пребываеа, бесчислена чудеса содеваа и исцеление подавая неоскудно всем, с верою приходящим..."<sup>41</sup>.

Легко заметить: в приведенном отрывке прямо утверждается тождество Тихвинской Одигитрии не с Влахернским образом Богородицы, а с иконой "Ризлянны", или "Вторичной", которую, как говорилось выше, видели в Константинополе наши паломники и о которой рассказывалось в "Сказании о Лиддской иконе". Кстати, с такой интерпретацией почти согласуется содержание редакции 3 исследуемого памятника литературы, поскольку в ней отсутствуют "Повесть новгородских гостей" и трактат об иконопочитании<sup>42</sup> - тексты, позволяющие соотносить явившуюся в Тихвине икону с Влахернской святыней. Автор данной литературной версии сохранил в своем повествовании лишь пассаж, в котором Тихвинский образ Богоматери сравнивается с древнейшими богородичными иконами - нерукотворной Лиддской, Одигитрией рукописания Луки и "Ризлянней", созданной при патриархе Германе. В результате можно было с большей свободой, нежели на основе редакций Д, Е и К, судить о предстории Тихвинской Одигитрии.

Отмеченные литературные факты дают право констатировать: мысли о значении и месте "чудотворной" из Тихвина в сонме христианских достопамятностей волновали не только тех, кто работал непосредственно с текстами "Сказания" о ней, но и других русских книжников. И не важно, что вопрос о происхождении этой иконы решался по-разному. Важно, что решался он в духе теории "преемственности власти" и, соответственно, Тихвинская Одигитрия оценивалась на фоне всемирной христианской истории /палестинской, римской, византийской/, рассматривалась не только как общерусская святыня, но как общехристианская, во всяком случае равнозначная всепочитаемым - и в православии, и в католичестве - образам Богородицы. Это вполне

соответствовало внешнеполитическим великодержавным тенденциям светской и духовной власти Русского государства XV-XVI вв.

Выявленную противоречивость литературных источников, раскрывающих предсторию Тихвинской Одигитрии, в XVII столетии заметили составители компилятивных повествований о ней, так называемых "житий", - например, иконописец из Тихвина Прохрон Сергеев /1659/<sup>43</sup> и наставник детей царевых, ученый монах и писатель Симеон Полоцкий /1671/<sup>44</sup>. Полагая, что истина о месте, откуда означенная святая "к нам прилете", "от нас утаится" и что "повести" о ее происхождении, обретающиеся "во устех человеческих", характеризуются лишь "подобием правды", они тем не менее их пересказывают, "да не будут невестны", - разумеется, стилистически и по содержанию значительно перерабатывая и дополняя вышерассмотренные исходные тексты.

В этом отношении, а также с точки зрения психологии восприятия церковных легендарных преданий, особенно интересна работа Дмитрия Ростовского. Включив "Сказание о Тихвинской Одигитрии" в свой капитальный четырехтомный свод "Жития святых"<sup>45</sup>, знаменитый книжник не только подчеркнул наличие в предании о святой недостаточно основательных сведений /"откуда же та чудотворная икона нагродити государным путем на Тихвин принесена, несть совершенного известия"<sup>46</sup>, но и попытался преодолеть их взаимную противоречивость с естественным стремлением человека, познающего бытие с позиций веры, к ясности религиозно-исторических представлений. С этой целью он воспроизводит "Повесть новгородских гостей", признавая за ней достоверность свидетельства о константинопольском происхождении Тихвинского "явленного" образа /причем заимствует именно текст компиляции XVII в., в котором уже не читались нарративные подробности легендарно-антисемитического свойства - например, о хождении цареградцев с иконой к Тифлидскому морю: о морском чуде вообще-то в нем упомина-

ется, но без конкретного наименования иконы/<sup>47</sup>, и затем приводит рассказы об иконе, "нарицаемой Одигитрии" /г. е. Блаженской/<sup>48</sup>, и об иконе, "нарицаемая Ризница, или Лидония"<sup>49</sup>. Наконец, при сводя итог собственными историческими экскурсами, святитель Димитрий отмечает: "Сие убо известися с обими изряднейших в Цареграде бывших чудотворных иконах - о первой, нарицаемой Одигитрия, святыи Лукою написанной, и о другой, яже с Лидския святыи Германом преписанная, последи же Ризницкия прозванная. Аще же та, яже на Тиритие, чудотворная пречистия Богородице икона из Царяграда воздушным путем прииде, то не ведомо которая: Одигитрия ли, или Ризницкия, или иная чудес благодать источающая. Им же неизвестных нам вещей светлым любопытством не истязующе и неведомых судеб Божиих не испытующе, куюждо пречистую пречистия Богоматере икону благочестно почитаем..."<sup>50</sup>.

Итак, можно наконец с полным основанием сделать вывод: книжники, работавшие над редакциями "Сказания о Тихвинской Одигитрии", начиная примерно со 2-й четверти XVI и вплоть до конца XVII в. последовательно стремились определить место и значение литературно прославляемой иллы святыни в системе духовно-религиозных ценностей и обрядовых традиций средневековья. Решая данную задачу в свете государственной церковной идеологии, они опирались на учение о "преимуществах власти", точнее на тезис "Москва - третий Рим", использовали при этом имевшиеся у них легендарно-исторические материалы и исходили из очевидного факта общерусского признания Тихвинского "чудотворного" образа Богородицы.

I Обобщение результатов исследования по данной проблематике содержится в статье: Падуро В.Т. Возрождение Великороссии и судьбы восточных славян // Падуро В.Т., Елора Г.Н., Хоросевич А.М. Древняя

- русское наследие и исторические судьбы восточного славянства. - М., 1982. - С.54-62 /Глава: Культурное возрождение Великороссии и роль древнерусского наследия/. Интересный анализ истории формирования и сути теории "преимущества власти" представлен также в кн.: Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. - Париж, 1959. - Т. I. - С.367-379, 387-398.
- 2/ Еуслаев Э.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. - СПб., 1861. - Т. 2. - С.269-278.
- 3/ Иванова И.А. Летописные сведения об иконе "Богоматерь Тихвинская" // ТОДРЛ. - 1969. - Т. 24. - С.248.
- 4/ Иванова И.А. Икона Тихвинской Богоматери // ТОДРЛ. - 1966. - Т. 22. - С.429-430.
- 5/ Jääskinen A. *The Icon of the Virgin of Tikhvin: A study of the Tikhvin monastery palladium in the hodegetria tradition.* - Helsinki, 1976. - P.46.
- 6/ Там же. P.48.
- 7/ Покровский Н.В. Сийский иконописный подлинник // ОДП. - СПб., 1896. - ПДП, т.113, вып.2. - С.52.
- 8/ Сергей, архиеп. Полный месяцеслов Востока. - Владимир, 1901. - Т. 2: Святой Восток. - С.289-291 /Заметки/.
- 9/ Кириллин В.М. Текстологический анализ ранних редакций "Сказания о Тихвинской Одигитрии" // Литература Древней Руси: Источниковедение. - Л., 1988. - С.129-143.
- 10/ Основной список редакции А - ГЕЛ, ф.113, № 535, л.387об.-390об., основной список редакции Б - ГЕЛ, ф.113, № 659, л.425-428. Тексты данных редакций подготовлены к публикации, см.: Кириллин В.М. Первоначальные редакции "Сказания о Тихвинской Одигитрии" /К вопросу о новгородском происхождении/ // Книжно-литературные центры Древней Руси. - Л. - В печати.

- 11/ ПСРЛ. - Л., 1929. - Т. 4, ч. I, вып. 3. - С.539-540; Пролог, или свойственное рещи Синаксарий: март-август. - М., 1677. - Л.667 об.
- 12/ ПСРЛ. - Т. 4, ч. I, вып. 3. - С.542-543.
- 13/ ПСРЛ. - СПб. 1841. - Т. 3. - С.151.
- 14/ Мильчик М.И. Древнейшее изображение Успенского собора Большого Тихвинского монастыря // Проблемы развития русского искусства: Тематический сборник научных трудов Института живописи, скульптуры и архитектуры им. И.Е.Репина. - Л., 1976. - Вып. 5. - С.4.
- 15/ Российское законодательство X-XX веков: в 9 т. - М., 1985. - Т. 2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. - С.304 /"Стоглав"/.
- 16/ Редакция В читается в двух списках: 1/ ГЕЛ, собр. В.М.Ундольского, № 578, сборник 2-й полов. XVI в., л.141-148об.; 2/ ЦГАДА, ф. 181, № 365/815, сборник 2-й полов. XVI в., л.183-185.
- 17/ Он помещен между сообщениями о построении близ Тихвина Никольской часовни и о "погорении" третьего деревянного здания Тихвинской Успенской церкви. Более подробная характеристика редакции В дана в статье: Кириллин В.М. Литературная судьба "Сказания о Тихвинской Одигитрии" до исхода XVI столетия // Язык. Литература. История: Научные сообщения и материалы. Сб. Отдела рукописей ГЕЛ. - М., 1989. - Вып. I. - В печати.
- 18/ ГЕЛ, собр. В.М.Ундольского, № 578, л.146-147.
- 19/ Основной список редакции Г - ГИМ, Синодальное собр., № 944/1182, сборник 2-й полов. XVI в., л.35-41. Подробнее об этой редакции говорится в статье: Кириллин В.М. Литературная судьба "Сказания о Тихвинской Одигитрии" до исхода XVI столетия.
- 20/ Основной список текста Д - ГИБ, собр. Кирилло-Белозерского монастыря, № 83/1160, сборник XVI-XVII в., л.241-252об.. Основно:

- список текста Е - ГИМ, собр. А.С.Уварова, № 1868/40, сборник 1622 г., л.45об.-53. Более детально редакции Д и Е рассматриваются в статье: Кириллин В.М. Литературная судьба "Сказания о Тихвинской Одигитрии" до исхода XVI столетия.
- 21/ Еуслаев Ф.И. Исторические очерки... С.278.
- 22/ Кириллин В.М. Литературная судьба "Сказания о Тихвинской Одигитрии" до исхода XVI столетия.
- 23/ Кондаков Н.П. 1/ Византийские церкви и памятники Константинополя. - Одесса, 1886; 2/ Иконография Богоматери. - СПб./Пг., 1914-1915. - Т.1-2.
- 24/ Книга Паломник: Сказание мест святых во Цареграде Антония архиепископа Новгородского в 1200 г. - Под ред. Х.М.Лопарева // Православный палестинский сборник. - СПб., 1899. - Т.17, вып.3. - С. 21.
- 25/ Повесть о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 году // ПДР: XII век. - М., 1981. - С.112.
- 26/ Хождение Игнатия Смольянина 1389-1405 гг. - Под ред. С.В.Арсе-ньева // Православный палестинский сборник. - СПб., 1887. - Т.4, вып.3. - С.11.
- 27/ Хождение Стефана Новгородца // Сперанский М.Н. Из старинной новгородской литературы XIV в. - Л., 1934. - С.50-59.
- 28/ Новгородская 4-я летопись // ПСРЛ. - Л., 1925. - Т.4, ч.1, вып. 2. - С.376.
- 29/ Хождение инока Зосимы 1419-1422 гг. - Под.ред. Х.М.Лопарева // Православный палестинский сборник. - СПб., 1889. - Т.8, вып.3. - С.1-27.
- 30/ Хождение Стефана Новгородца. - С.54-55.
- 31/ См., например, приводимую в настоящей статье цитату из "Сказа-ния о Владимирской иконе Богоматери", содержащегося в "Степенной

книге".

- 32/ В этот праздник действительно совершался чин водоосвящения - Никольский К. Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви. - Изд. 3-е. - СПб., 1874. - С.508.
- 33/ ГИМ, собр. А.С.Уварова, № 1868/40, л.47-47об.
- 34/ См., например, список ГИМ, ф.304/1/, № 167, сборник XVI в., л. 478-498. Известен и старопечатный текст "Сказания" - в мн.: Сводник из 71 слова. - М., 1647. - Л.338об.-359.
- 35/ ГИМ, собр. А.С.Уварова, № 1868/40, л.50.
- 36/ Сергий, архиеп. Полный месяцеслов Востока. - Т. 2. - С.334 /Месяцеслов/; 256-259 /Заметки/.
- 37/ Редакция II известна в одном списке: ГИЕ, Q.I.II28, сборник сер. XVI в., л.38об.-54.
- 38/ Кириллин В.М. Литературная судьба "Сказания о Тихвинской Спиритрии" до исхода XVI столетия.
- 39/ Служба явлению иконы Богоматери Тихвинской. - М., 1861.5- 1.
- 40/ Лучкова И.Л. Сказание о иконе Богоматери Владимирской // Словарь книжников и книжности Древней Руск. - Л., 1989. - Вып. 2: /вторая половина XIV - XVI в./, ч. 2: Л - Я. - С.360-362.
- 41/ Книга степенная царского родословия: Ч. 2 // ИРГА. - СПб., 1918. - Т. 21, 2-я половина. - С.435-436.
- 42/ Редакция Э содержится в списке: ГИЕ, Софийская библиотека, 1449, сборник 1802 г., л.544об.-560об.. Этот же текст воспроизводится в поздней рукописи: ЦГАДА, ф.181, № 470/988, сборник XVII-XVIII в., л.161-190, - но с некоторыми разночтениями в разделе об основании Тихвинского монастыря в 1560 г. и с прибавлением трактата об иконопочитании, который читается в редакциях Б и К. О редакции см.: Кириллин В.М. Литературная судьба "Сказания о Тихвинской Спиритрии" до исхода XVI столетия.

- 43/ ГИМ, собр. А.С.Уварова, № 1256/51, XУП в., 198 л. /см.: Леонид, архим. Систематическое описание старяно-российских рукописей собрания графа А.С.Уварова: В 4 ч. - М., 1893. - Ч. 2. - С.505/.
- 44/ ГИМ, Синодальное собр., № 965/542, сборник XУП в., л.173-258, главы 19 /л.231об.-243/, 20 /л.245-246об./, 20а /л.249-257/. См. также: Татарский И. Симеон Полоцкий: /Его жизнь и деятельность/: Опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XУП века. - М., 1886. - С.141.
- 45/ Давидрий Ростовский. Жития святых. - 7-е изд. - М., 1796. - Кн. 4: июнь-август. - Л.168об.-177.
- 46/ Там же, л.176.
- 47/ Там же, л.176-176об.
- 48/ Там же, л.177-177об.
- 49/ Там же, л.177об.-179об.
- 50/ Там же, л.180.

## Русскоязычные эпиграммы XVI века

/ Максим Грек и Федор Карпов /

Эпиграмма - полноправный представитель системы поэтических жанров, сформировавшейся еще в эпоху античности. Правда, в величественном здании классической поэзии ей принадлежало отнюдь не почетное - последнее место. Постепенно однако / особенно в позднеллинистический период / это положение и сам смысл слова эпиграмма - "надпись" изменяются. Оно приобретает новое значение особого литературно-поэтического жанра - короткого стихотворения на какой-либо предмет или событие, о котором надо было сказать не только лаконично, но и предельно остроумно, "изящно". Расширяется тематика этого жанра: появились всевозможные эпиграммы христианского содержания, эпиграммы похвальные и посвященные, декламационные и описательные, увещательные, надгробные и прочие.

О русской / церковнославянской / книжной эпиграмме до XVII в. до сих пор почти ничего не было известно. Тем не менее новейшие исследования<sup>1</sup> позволяют заключить, что освоение этого поэтического жанра началось на Руси не позднее конца XII - начала XIII столетий.

К началу XVI века - "золотого века" древнерусской духовной лирики<sup>2</sup> - переводные и оригинальные эпиграмматические произведения составляли уже достаточно обширный корпус текстов, вошедших в русскую / церковнославянскую / рукописную традицию. Значительный прирост данному корпусу давали, в частности, так называемые синаксарные эпиграммы стихного Пролога<sup>3</sup>.

Важная роль в развитии малых форм древнерусской поэзии принадлежит Максиму Греку. Кроме теоретических замечаний касательно стихотворства<sup>4</sup>, им оставлен ряд оригинальных стихов, относящихся к эпиграмматическим жанрам. Сохранились и некоторые его церковнославянские переводы греческих "ирических" и "элегических" стихотворений.

Еще в итальянский период творчества молодой Максим / в миру Михаил Тоиволис / демонстрирует свою приверженность эпиграмматической поэзии<sup>16</sup>. Среди известных ранних его стихотворений большая часть - эпитафии. По-видимому, в этом нет ничего удивительного. Ведь эпитафия, или надгробная эпиграмма - древнейший стихотворный жанр с богатой историей и тщательно разработанной системой поэтико-технических средств<sup>16</sup>. Отдавая дань поэтической традиции, Максим тяготеет к лаконическим и хореическим размерам. Наглядным примером тому может служить его эпитафия патриарху Нифонту II, написанная правильными гекзаметрами:

Ἀργυρίου χρυσίου τε φαάντερον ἢδ' ἐπιτίμων  
 Συλλήρδην λιθάων τὸν λάμψαντ' ἀρχιερεῖα < Νήφων >...  
 Ἀλλά, Πάτερ μέγα, χαῖρε μόνην τ' ἐπιμνέσο τήνδε  
 Λιταῖς σαῖς πρὸς ἄνακτα διαμπερὲς ἔμπεδα τηρεῖν,  
 Αὐτῷ θ' ἡγεμόνι κράτος ἀραγὲς ἢδ' ὑγίειαν.  
 Ζῶντι μάκαρ παρέχειν ἀτὰρ μετὰ γαῖαν ἀφέντα  
 Αὐτὰ ἐνιδρῦσαι ἀνάκτορα θεῶν Ὀλύμπου. <sup>17</sup>

Хвалебная эпиграмма Мануилу-оратору / нач.: "Ῥητῆρος μεγάλου τα μύριπνοα ταῦτα // Μοισῶν καὶ χαρίτων ἔκγονα καὶ βοφίεες..."<sup>18</sup> / указывает на интерес поэта к стихотворной полиметрии: она построена по схеме: I6 - I3 - I6 - I3 - I6 - I3 - I6 - I3 слогов. Возможно, это надо рассматривать как дополнительное объяснение того, почему впоследствии, уже на церковнославянском языковом материале, писатель обратился к силлабо-симметрическому стиху / между прочим, использование Максимом греко-латинского стихотворного опыта для составления русских стихов отмечалось его русскими сподвижниками; так, инок Сильван указывал, что многие знали Максима как человека, "не токмо же" способного говорить и писать на греческом, латинском и русском языках, "но и творити мерю и роиски, и амвийски и во всех благоискусна суща"<sup>19</sup>.

Похоче, что с эпитафией русские книжники познакомились прежде всего

благодаря Максиму Греку. Именно в этом жанре Максимом составлена поэтическая миниатюра, посвященная некоему Феодоту Тверскому / по-видимому, - монаху Тверского Отроча монастыря. Текст ее известен по двум спискам - конца XVI в. <sup>XV</sup> и первой четверти XVII в. <sup>XVI</sup>, где он представлен в прозаической записи. Но наличие синтаксических знаков позволяет восстановить его стихотворную запись:

Ея же желаше Феодор присно кноти от своея,

Лицем къ лицу покланяемую ныне зрит Троицу.

Кто и откуда еси? - Тферитин!

Наречением кто? - Феодор!

Рачитель неблаженныа христианскыа премудрости,

Блажен въистину ты еси,

Зерцалом бо уже разрешенным

Самую Ты ныне ясне зриши.

Это стихотворение, отличающееся определенной звуковой и слоговой урегулированностью строк / I7 - I7 // I0 - 9 - I7 - 9 - I0 - I0 /, эпитомой распадается на две части. В самой рукописи / Троицкий список / первое двустишие выделено киноварью, что заставляет исследователей прочитывать его как заглавие "статьи". Вторая часть создана в духе классической надгробной надписи, мы бы сказали, - "звучащей" или "говорящей" надписи, когда надгробие как бы задает вопросы своему хозяину и славит его. Третья и четвертая строки заключают в себе даже некое подобие диалога олицетворенного надгробия с покойным Феодотом. В аспекте формального построения данную эпитафию следует причислить к "активным" эпиграммам / по терминологии, принятой школьными поэтиками конца XVI - нач. XVII вв. <sup>XV</sup> Обращаясь к названной поэтической форме, поэт опять-таки верен классической традиции и себе. В форме "активной" эпиграммы им была написана одна из трех эпитафий патриарху Нифонту, которая начиналась словами: "Ἐτερον εἰς τὴν αὐτὴν λάρνακα ...". то есть - "Я, золотая рака, внутри // скрываю более драгоценное, чем золото // - Нифонта, архиепископа Византии" и проч.

Примечательно, что "активной" - построенной в форме монолога персонафицированного неодушевленного предмета - эпиграммой является также небольшое стихотворение "Речи аки от амвона". Приведем его начальные строки по рукописи 1567 г. ГБЛ, ф. 310 / собр. Ундольского / № 487, л. II об., содержащей широкую подборку сочинений Максима Грека:

Амвон аз преушыщен, дело доброхвално,

И всяческими цветми различных узор и вапов преудобрено.

Посреде церкви водружен есмь на возглашение

Богодуховенных писаний православным людям ...

Силлабическая структура этих стихов выглядит следующим образом:

13 / 15 / - 20 - 15 - 15 - 20 - 20 - 15 - 15 - 15 - 15. В композиционном рисунке стихотворения преобладают 15-сложники, сочетание которых с 20-сложными строками выглядит весьма органичным / две из них - вторая и шестая сводятся к условной схеме: 15 + 5 /. Судя по доступным нам стихотворным материалам, пятнадцатисложником до XVII в. написано значительное количество церковнославянских стихов, что, вероятно, надо связывать с преимущественной ориентацией древнерусских поэтов-переводчиков старшей поры на византийскую поэтическую традицию, где этот имитирующий усеченные гекзаметры размер получил название "политического стиха" и нашел довольно активное употребление / в период с IX по XV вв. /. В XVII в., когда векторы культурного развития России резко сместились к Западу, 15-сложник напротив стал редким явлением в русской поэзии.

За тридцать с лишним лет жизни в России Максим Грек перевел огромное количество всевозможных статей и произведений на церковнославянский язык. О его переводах из античной эпиграмматики дает представление четверостишие, вошедшее в полемическое "Слово на звездочетцев":

Влѣхви, елицы в ъ з њ с к а е т е звездный путь, - 14

И с ч е з н е т е, суетныя мудрости, дзесловци, - 14

Вас безумие п о в и л о, а смелство лютое - 14

Р о д и л о на свое ведущих безъсловие. 13 / - 14

Это — довольно точное переложение изосиллабическими 14-сложниками увещательной эпиграммы Леониды Тарентского / II в. до н.э. /. Но Максиму удалось вдохнуть в славянский текст стихотворения очень своеобразное интонационно-ритмическое звучание, благодаря билигрованной работе с поэтическим словом. Мало того, что здесь совершенно определенно использован прием стихотворного переноса / ! /, но в каждой нечетной строке / 1, 3 / второе слово фонетически согласуется с последним словом последующей четной строки / 2, 4 /, а третье слово нечетных строк также согласуется с начальным словом четных.

Переведенная Максимом Греком эпиграмма адресована астрологам. В первой половине XVI в. многие образованные люди в России были увлечены идеями астрологического учения. Вокруг этих идей разгоралась горячая полемика. Максим Грек всячески отрицал ложную попытку сторонников астрологии с помощью толкований "звездных обошений" "предсказати / предпознавати / о будущих". Цитируя Аристотеля, он писал, что "нельзя о будущих ниже художество, ниже видение кое". Другое дело — пророчества. Даже от язычников, по мысли писателя, иногда исходили верные предсказания. Так, он перевел с греческого / вероятно, по изданной в Венеции Альдо Мануцием книге *Oracula Sibyllina* VIII, 217 — 250<sup>14</sup> / стихотворный оракул сивиллы Эрифрей о Христе, содержащий акrostих **IN EO GE XPIE-TOE EO GE TIOE EATHE STAGROE**. У Максима: "Строки Сивилы пророчицы о втором преславном пришествии Спаса Христа и о страшном суде, их же краеграние / т.е. акrostих — В.В. / сиеже есть: ИИСУС ХРИСТОС БОГЪ СЫН СПАС". Вот начало этого переводного текста:

Изпотеет бо земля, знамение суда егда будет

из неба же приидет Царь веков будущий и т.д.

Однако в списке перевода Максима, опубликованном Х. Лопатевым<sup>15</sup>, стихотворная структура оригинала не выделена. Более организованным в стихологическом аспекте выглядит тот же текст "Строк Сивилы" в другом списке XVI в. — ГБЛ, ф. 256 / собр. Румянцева / № 254, л. 64 об. — 65.

В рукописях ГБЛ, ф. 173 фонд., № 42, л. 83 об. и ГБЛ, ф. 173 Ш, № 138, л. 50 содержатся наиболее сохранные списки максимова "Слова обличительна на агарянскую прелесть", где также приводится перевод названного акростишного пророчества Сивиллы о Христе <sup>16/</sup>.

В составе того же Слова "на агарянскую прелесть" прочитывается эпиграмматическое по своей форме и сути четверостишие - "пророчество Орфея":

Христос хочет родиться от Девы Марии, - I4

и верую в Него. - 6

При Коньстянине же и Ирини паки солнце - I4

узьриши Мене. , - 6

Просодическая схема стихотворения: I4 - 6 - I4 - 6 слогов. Ни греческий, ни латинский источник его пока не обнаружен, так что не исключено, что это - оригинальное сочинение Максима <sup>17/</sup>.

В отличие от Максима Грека один из его литературных оппонентов - Федор Иванович Карпов считал астрологию "художеством художеств". Видный государственный деятель, дипломат, Карпов был прекрасно образованным человеком для своего времени; он свободно владел латинским языком, на котором читал произведения античных поэтов и мыслителей; ценил гуманитарные знания и талант в других людях. Так, в послании известному в XVI веке писателю, старцу Филофею, он искренне хвалил последнего за искусно составленные тем "писанейца": "Омировым / - Гомеровым - В.Б. / бо словом и риторским разумом пригодне сложени, не варварски же, ни невежески, но грамотически уметелне сложена. Похваляю, яко разум божественных и человеческих умеюща". Вместе с тем, сам Карпов обладал ясным и самобытным литературно-поэтическим талантом. Свидетельством тому, среди прочего, служат его стихотворные переводы из Овидия, созданные до 1539 года и включенные в ответное послание Карпова митрополиту московскому Даниилу <sup>18/</sup>. Несколько стихов, читаемых в этом послании, оформлены как самостоятельное стихотворение элегического рода. Они вос-

ходят к "Метаморфозам" Овидия. Сравним:

У Овидия: *Vivitur ex rapto, non hospes ab hospite tutus.*

*Non socer a genero; fratrum quoque gratia rara est* (I, 144-145) /

Перевод на современный язык:

Гибнут за счет грабежа, и хозяин и гость опасны друг для друга,

И - тесть для зятя; братская же всякая любовь редка есть.

Перевод Федора Карпова:

Ныне брани везде, ныне гибнут от похищения.

Несть гостинник от гостя без боязни, несть - тесть от зятя,

И братская вбо любовь редка есть.

Как видим, древнерусский переводчик блестяще решил творческую задачу: он не оказался в плену у латинского оригинала, но, верно передав его общий смысл, в целом создал художественно цельное поэтическое пере-  
ложение. Введенные им дополнительные повторы, метко подобранные слова,  
образующие благозвучные звуко-смысловые "рифмы" / "брани - братская",  
"гостинник - гостя", "везде - боязни - зятя" и др. /, создают при про-  
сении текста впечатление его смысловой и эстетической завершенности.

Заметим также, что Карпов постарался сохранить метрический строй сво-  
его источника. И частично ему это удалось сделать, благодаря построе-  
нию стихов по схеме: 16 - 16 - 11 слогов.

В том же послании Лангиду встречаем еще одно стихотворение, первые  
два стиха которого представляют собой перевод из "Науки любви" Ови-  
дия / П, 277 - 278 /, а третий и четвертый стих - из овидиевых же  
"Фаст" / I, 217 - 218 /:

Златна вени суть вьистиньну ныне: много - 15 / 6 + 9 /

Златомъ приходитъ сань, златомъ съветуется любовь. - 15 / 6 + 9 /

В цене цена ныне есть, дает кенсон<sup>+</sup> сани, - 16 / 7 + 9 /

Кенсон - дружба, убогий возле лежит празден. - 16 / 7 + 9 /

/ + Кенсон - лат. *census*, греч. *κῆνσος* - высшее и почетное положение,  
состояние; подать /.

Не трудно заметить, что и данному поэтическому переводу сообщено органичное смысловое единство, в результате чего он приобрел жанровые черты элегии или, может быть, назидательной эпитафии, образованной по принципу *ц е н т о н а*. Центон это - стихотворное произведение, составленное из отдельных кусочков других стихотворений. Такой компилятивный способ "сочинения" стихов получил в средневековой европейской литературе, не знавшей понятия плагиата, большую популярность. В то же время в приведенном тексте отчетливо запечатлелась собственная индивидуальность Карпова - переводчика и поэта. Она угадывается в излюбленных им словесных повторах <sup>20</sup>, в особо тщательной шлифовке каждого стиха и всего произведения в целом. Сколько же усердия нужно было приложить ему, чтобы, выдерживая связь с образцовым иноязычным оригиналом, написать стихи, четко разбитые цезурами на полуступицы / 6 + 9. 6 + 9. 7 + 6. 7 + 6 /, начальные слова которых образуют что-то в роде "перворечного" акростиха <sup>21</sup>: "Зла Златом Въ цене Кансон / Въистину Златом Дает Везде". В древнерусской литературной традиции преимущественной сферой разработки акростиха - как особого поэтического приема и криптографической формы - была гимнография, поэтика которой включала и различные формы повторов <sup>22</sup>, а также в контексте общей идеи прославления имени святого или праздника - проведение единой / стержневой / словотемы. Более чем вероятно, что Карпов опирался в своем поэтическом творчестве на этот богатейший художественный опыт. Чтобы убедиться в небезосновательности сказанного, достаточно сопоставить цитированные стихи - "Златна веки..." с извлеченной из месячного Стихирия начала XV века стихирой св. Иоанну Златоусту:

Глаголы златозарными землю,  
Иоане премудре, напоил еси,  
Златоточиву имея душу и тело пребогате.  
Вся позлатив словеси своими,  
Златоделю, повелениемъ си,

И кнѣги написав златописаны,

Възлете на Небо.

Тем вопиеш ти, златослове и златоусте,

Христа Бога моли съпасти душа наша <sup>23</sup>.

Итак, к середине XVI столетия в России вполне четко обозначились малые формы книжной поэзии, представленные либо в самостоятельных записях, либо / гораздо чаще / - в составе прозаических произведений, но, как правило, с авторскими указаниями, что это - стихи. В их структуре нередко просматривается такой регулянт, как силлабическая симметрия <sup>24</sup>, что свидетельствует, по крайней мере, о том, что он не был совершенно забыт древнерусскими книжниками после завершения в XI в. процесса падения редуцированных гласных в русском языке, как это считалось раньше <sup>25</sup>. Однако в рассмотренных стихотворениях силлабическая симметрия не всегда имеет строго безусловный характер и, кроме того, она не является в них непременно доминирующим структурообразующим признаком. Скорее, ее следует интерпретировать лишь в качестве одного из составных компонентов п о л и с и м м е т р и и, каковая заявляет себя главным, общеструктурным принципом организации древнерусских поэтических текстов, наряду с другими компонентами типа различных звуко-смысловых повторов, внутренних рифм и т.п. Такое положение вполне объяснимо. Ведь своеобразная стихотворная культура Руси была еще недостаточно развитой и самостоятельной для выработки жестких стиховых доминант. Акцентный рифмованный стих, проникновение которого в русскую книжную письменность обнаружилось в XIV веке <sup>26</sup>, к XVI веку еще не получил достаточного развития, а классические стихотворные размеры и для самих греков в это время принадлежали больше к филологической теории, чем к живой поэтической практике / в которой давно возобладал силлабический принцип стихосложения /. В XVI в. книжная поэзия Руси была еще малопроductивной, она не являлась "обязательным достоянием", будучи доступной сравнительно узкому кругу образованных лиц.

/ не случайно термины "поэт", "поэзия" служили фактическими синонимами слов "мудрец", "философ" /. Поэтам-переводчикам, которые стремились по возможности точно передать не только содержание, но и форму иноязычного оригинала, было гораздо проще добиться этого на небольшом объеме стихотворного текста. И это, несомненно, обуславливало зарождение изначальной традиции "поэзии малых форм". В крупных поэтических памятниках, переведенных с греческого и других языков на славянский в означенную эпоху, стиховая структура оказывалась либо сильно распатанной, либо почти полностью утраченной 27/.

Что касается конкретно стихотворений Максима Грека и Федора Калпова, то, думается, к изложенным выше наблюдениям нужно добавить следующее.

При всей значительности личного творчества и теоретического опыта Максима Грека для его русских учеников и последователей, этот его поэтический опыт объективно был направлен на дальнейшее развитие в России уже существовавшей / хотя и слабо выраженной / традиции книжно-поэтического слова, ориентированной на греко-византийскую стиховую культуру. Немногие же известные ныне стихотворные опыты Калпова напротив как бы исподволь разрывали эту традицию, переноса акцент с образцовых греческих литературных источников на западные - латинские.

Во второй половине XVI века такое перенесение акцентов должно было получить поддержку со стороны самого царя / как известно, Иван Грозный активно мусировал идею о своем германском происхождении - "от кореня кесаря Августа", приблизил к себе многих немцев и, очевидно, не без их помощи пытался даже сочинять на немецком языке шпруги 28/, "самохвалыные" эпиграммы /. О написании витшей, как о чем-то для себя и для всякого образованного человека само собой разумеющемся, говорил знаменитый оппонент Грозного, князь А.М.Курбский. В одном из своих посланий 1572 г. он прямо отметил: "переложихом от римскаго языка во словенско... реченный витш или стих" / Епистолия к Кузьме Мамоницу 29/.

Одним словом, в названный период в кругу образованной русской апис-

тократии заметно проявляется новая – западноевропейская литературно-поэтическая ориентация. Рассмотренные стихотворные переложения Федора Карпова были начальными импульсами в этом постепенно расширявшемся культурном процессе, однако по своим художественным достоинствам они не уступают позднейшим стихотворным переложениям из Овидия и других латинских авторов, выполненным в России во второй половине уже следующего – XVII столетия.

### Примечания:

- 1) См.: Зилитинкевич В.С. Переводы из Феогнида в древнерусской "Пчеле" // Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 33–37.
- Былинин В.К. Эпиграмма в славянской средневековой книжности // Герменевтика / Материалы и исследования по Древней Руси. Вып. 3. М., 1990 / в печ. /.
- 2) См.: Спасский С.Г. Русское литургическое творчество. Париж, 1951.
- Былинин В.К. Древнерусская духовная лирика // Прометей. М., 1990  
Вып. XVI.
- 3) См.: Кожухаров Ст. Старобългарски проложни стихове // Литературна история. София, 1977, № I; Былинин В.К. Славянская синаксарная эпиграмма // *Palaeobulgarica*. София, 1990, № 2 / в печ. /.
- 4) Сочинения преподобного Максима Грека. Казань. 1862. Т. III. С. 245 – 259; 286. См. также: Ржига В.Ф. Неизданные сочинения Максима Грека // *Byzantinoslavica*. 1935 – 1936. Т. 6. С. 101 – 105; Ковтун Л.С. Лексикография в Московской Руси XVI – начала XVII в. Л., 1975. С. 116 – 125; Матхаузерова Св. Древнерусские теории искусства слова. Прага. 1976. С. 85 – 90.
- 5) См.: Denissoff E. *Maxime le Grec et l'Occident (Contribution a l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis)*. Paris-Louvain, 1943. pp. 412 – 415 (Appendice II).
- 6) Ср.: Брагинская Н.В. Эпитафия как письменный фольклор // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 119 – 139.
- 7) Denissoff. E. *Op. cit.* p. 414. Науч.: "Более блистательный, чем золо-

то, серебро // и все драгоценные камни, прославленный архиерей  
Нифонт ....".

8/ Denissoff E. Op. cit. p. 412 Нач.: "Великого ритора полные благо-  
ухания песни эти //—муз, граций и мудрости суть дети...".

9/ Цит. по: Ягич И.В. Рассуждения южнославянской и русской старины  
о церковно-славянском языке // Исследования по русскому языку. СПб.  
1885. Т. I. С. 628.

10/ ГБЛ, ф. 173 фонд., № 153, л. 577.

11/ ГБЛ, ф. 304, № 200, л. 14 об.

12/ Ср., напр., украинск. Поэтику 1637 г.: Кречотень В.І. Київська  
Поетика 1637 року // Літературна спадщина київської Русі і українсь-  
ка література XVI - XVIII ст. Київ, 1981. С. 128. Но и раньше это по-  
нятие было выведено в Поэтиках Лаврентия Корвина / 1492 / и Юлия Ц.  
Скалигера / 1561 /.

13/ Цит. по: Иванов А.И. Литературное наследие Максима Грека. Л.,  
1969. С. 123 / № 155 /. См. также: Буланин Д.М. Переводы и послания  
Максима Грека / Неизданные тексты. Л., 1984. С. 18 - 19.

14/ См.: Буланин Д.М. Об одном из источников сочинений Максима Грека //   
ТОЛРЛ, Л., 1979. Т. XXXIII. С. 432 - 433; он же: Переводы и послания  
Максима Грека, С. 21 - 24.

15/ Лопатев Х. Описание рукописей имп. Общества любителей древней пись-  
менности, ч. III / Изд. ОЛДП, Т. CXIV /. СПб., 1899. С. 188 - 190.

16/ В переводе Максима Грека акrostих отсутствует, как позднее он был  
не полностью соблюден и в переводе Николая Спафария / см.: Николай  
Спафарий. Эстетические трактаты. Подг. текстов О.А.Галобровой. Л.,  
1978. С. 67 - 68. /.

17/ Цит по: Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека; С. 22 / по  
рук. ГБЛ, ф. 173 фонд., № 42, л. 83 /.

18/ См.: Грушин В.Г. Несколько неизвестных литературных памятников  
из сборника XVI-го века // Летопись занятий Археологической комис-

сии. Вып. 21. СПб., 1909. С. 106 - 113 / по единственному списку ГПБ, О. I. 1439, л. 314 - 329 /. То же в: ПЛДР / Конец XV - первая половина XVI века. М., 1984. С. 504 - 518.

119/ См.: Буланин Д.М. Комментарии к сочинениям Ф.И.Карпова // ПЛДР / Конец XV - первая половина XVI века, С. 748.

120/ Не исключено, что "наращивая" повторы, Карпов ориентировался на отечественную поэтическую традицию. Ср. в Галицко-Волынской летописи / XIII в. / после слов "яко же Омир / Гомер - В.Е. / пишет".  
вернее, исключая эту ремарку из текста, читаем:

О лесь, зла есть! <...>

До обличения сладка есть,

обличена же зла есть.

Кто в ней ходить,

конец зол приимёт,

а злее зла зло есть.

Цит. по: ПЛДР/ XIII век. М., 1981. С. 274 / из летописной статьи под 1229 г. /. Ср. также с поэтическими анадиплосисами из "Лаодикийского послания" Феодора Курильина: ПЛДР / Вторая половина XV века. М., 1982. С. 538.

121/ "Перворечными" назывались акростихи, составленные не по начальным буквам, а по первым словам в каждой строке / или строфе /. Ср., в примере, в списке служебного канона великому князю Андрею Боголюбскому - ГЕЛ, собр. архим. Амфилохия, ф. 7, № 76 / втор. четв. XIII в. /, л. 126 - 133 об. - отмечено, что данный канон "имый вместо краеграничия стихословное перворечие".  
На самом деле, акростишная строфа здесь складывается по первому слову каждого тропая - строфы / см.: Былинин В.К. Русские акростихи старой поэмы: до XVII века // Русское стихосложение. Традиции и проблемы развития. М., 1985. С. 213 /. Судя по всему, форма эта очень древняя, появившаяся на свет вместе с самой идеей акростиха. Она отмечается практически во всех древних индо-европейских литературах.

- 22/ Подробнее об этом см.: Вылинин В.К. К проблеме стиха славянской гимнографии / X - XIII вв. /. // Славянские литературы. V Международный съезд славистов / София, сентябрь 1988 г. /. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 33 - 51.
- 23/ ГБЛ, ф. 256, № 420, л. 55 об.
- 24/ О принципе силлабической симметрии в южнославянской и русской средневековой книжной поэзии см.: Якобсон Р.О. Заметка о древнеболгарском стихосложении. // ИОРЯС. Изв., 1923. Т. XIV, № 2. С. 361 - 368; он же: *The slavic responds to byzantin poetry.* // XI-e Congrès international des études byzantines. Ochride, 1961, pp. 249 - 265; Трубецкой Н.С. Одно церковнославянское стихотворение. // Трубецкой Н.С. Избранные труды по филологии. М., 1987. С. 350 - 351; Гаспаров М.Л. Очерк истории европейского стиха. М., 1989. С. 194 - 196.
- 25/ См.: Панченко А.М. Книжное стихотворство. // История русской литературы X - XVII веков. Под ред. Д.С.Лихачева. М., 1980. С. 355; он же: Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1972. С. 13 - 14. См. также: Гаспаров М.Л. Очерк истории русского стиха: Метрика. Ритмика. Рифма. Стробирика. М., 1964. С. 24.
- 26/ Ср.: из поэтических приписок / схолий / псковского книжника Нозьмы Поповича:
- а/ Ох, ох, голова мя болить,  
не мочи псати.  
А уже ночь,  
лязми спати. / ГИМ, Синодальное собр., № 239 - Пролог за сент.-февр. месяцы, 1313 г., л. 39 /.
- б/ Бог, дай сыдоровие к сему богатю:  
Что кун, то все в капите,  
Что пьрт, то все на себе;  
Удавися, убожице, самотря на мене. / ЦГАДА, ф. 357, № 61 - Нагимейник 1312 - 1313 гг., л. 131 /. Или, напр., - собственноручную

запись московского митрополита Алексия на листе Служебника 1352 г.:

Черкизово сельцо

Куплено на мое серебрецо / См.: Кагамзин Н.М. История государства Российского. Изд. 5. СПб., 1842. Кн. II. Примеч. к Т. У, сноска 397, стб. 168 /. Таких рифмованных приписок в рукописях XIV - XV вв. обнаруживается множество!

- 27/ Переводные памятники, не сохранившие стихотворной структуры своего первоисточника, хорошо известны, например, - "Диоптра" Филиппа Пустынника или поэма Георгия Писиды "Миротворение" / "О всея твари" и др. Вместе с тем, отдельно необходимо отметить русский перевод середины XVI в. польской виршевой сатиры "Беседа магистра Полицарпа со смертью" / XV в. /, текст которого охвачен рифмой почти на 80 процентов / см.: Былинин В.К. О становлении рифмованного дисметрического стиха. // Известия АН СССР. Серия лит-ры и языка. М., 1985. Т. 44, № 2. С. 165 /.

- 28/ См.: Кагамзин Н.М. История государства Российского. СПб., 1842. кн. III. Т. IX, стб. 155 - 156. См. также Примеч. к Т. IX, сноска 476, стб. 108 - 109. Впрочем, определенно атрибутировать приведенные здесь шпрухи Ивану IV едва ли возможно.

- 29/ Цит. по: Виршевая поэзия / Первая половина XVII века. Сер. "Сокровища древнерусской литературы". Составление, подгот. текстов, вступ. статья и комментарии В.К.Былинина, А.А.Илюшина. М., 1989. С. 389.

+

+

+

# Медиевистическая герменевтика чеховского символа

Интерпретация литературного текста нового времени может на новом времени и замыкаться, но возможны случаи, когда исследование выявляет ассоциации, связываемые только на большей хронологической глубине. Соответственно этому в понимание памятника русской классической литературы могут внести свою лепту и медиевист, и античник. Единство филологии — отнюдь не помеха ее развитию.

Символика чеховской пьесы "Три сестры" принадлежит своей эпохе, тревожному рубежу XX века. Ощущения необходимости обращаться по этому поводу к материалам древности у литературно образованного читателя и театрального зрителя как будто не возникает. Но в творческой истории пьесы обнаружены ассоциативные связи, предостерегающие от такого заключения.

7 марта 1899 г. Чехов был в Ялте на похоронах своего знакомого. Присутствовал здесь и студент историко-филологического факультета Киевского университета Всеволод Чаговец, оставивший следующую запись:

"Где-то недалеко ... проходили еще одни похороны ... Над свежей могилой плакали три девушки ... О чем говорили они — не знаю. Иногда только слышались стонущие выкрики: "В Москву, в Москву! Скорее в Москву!..." Я видел, как Антон Павлович деликатно отвел одну из плачущих в сторону ... Может быть, даже давал какие-то деньги, потому что слышно было: "Спасибо ... мы непременно сейчас же выйдем ... Нам бы только в Москву, в Москву ...".

Дальше мы шли вдвоем, иногда останавливаясь у свежих могил ... А вот и что-то старинное. За решеткой беломраморная группа. Три девушки: одна с крестом в руках — Вера, средняя, опирающаяся на якорь, — Надежда и третья, с пылающим сердцем, — Любовь".

Чехов обратился к памятнику с целым монологом, начинавшимся примерно так:

"Что, милые, что, сестрички, плохо жить на святой Руси? Это вам не Греция!"

Два года спустя, 2 марта 1901 г. окончивший тем временем университет театральный критик Чаговец был на киевской премьере "Трех сестер": "Со сцены мы услышали стонущее, кладбишенское "В Москву! в Москву!..." И затем, измученные, обессиленные, одинокие, опираясь друг на друга, сестры застыли под звуки уходящего военного марша".

Через день театральный критик И.Александровский выступил в "Киевлянине" по поводу премьеры:

"Мелкие интересы дня способны засосать человека, опошлить его, но не настолько, чтобы убить в нем надежду на лучшее будущее, веру в спасительность осмысленной жизни,... любовь к самой жизни. Если согласиться с тем мнением, что новая пьеса г.Чехова - пьеса символическая, то быть может пришлось бы допустить, что "три сестры" и олицетворяют собою эту самую веру, надежду и любовь".

Как известно, К.С.Станиславский, ставивший зимой 1900-1901 гг. "Трех сестер" в Московском Художественном театре, высоко ценил пьесу и не раз обсуждал с автором ее замысел, текст и театральное воплощение. Но когда уже после смерти Чехова В.А.Чаговец в 1912 г. рассказал ему обо всем этом, ошеломленный maestro признал, что слышит нечто новое:

"Я чувствовал это ... Чувствовал, что под масками обычных людей - Маши, Ирины, Ольги скрывается что-то большее ... И последняя группа родилась из подсознательного. Оно никогда не обманывает. Да, да ... Вера, Надежда, Любовь ... Правильно, верно!"

Сменились поколения, и наш молодой современник, собрав к се-

слив все эти факты, делает умозаключения:

1) "Кладбищенская символика столь же мрачна, сколь и незамысловата",

2) "Чеховская символика развивается вовсе не в той эстетической сфере, где символ граничит с олицетворением, она более элементарна, глубинна, именно в этом смысле — подсознательна"<sup>1</sup>.

Возразим, что символика ялтинского надгробия, обратившего на себя внимание Чехова, ни мрачна, ни незамысловата. Чтобы это доказать, необходимо объяснить ее природу, ее становление, берущее свое начало — как справедливо обронил Чехов в своем импровизированном кладбищенском монологе — в Греции. Не буквально в Греции, и не в современности, а несколько неопределеннее — в эллинистическом мире, где-то на рубеже нашей эры.

Станиславский чутко уловил нечто подсознательное в этой символичке. Она и родилась в эзотерических кругах древних гностиков, строивших свою умозрительную философскую систему для разрешения извечных загадок бытия. Гностики находили, что есть четыре божественные силы, образующие духовность человека — вера, надежда, любовь, знание или мудрость (*gnosis* или *sophia*)<sup>2</sup>. Гностицизм был преодолен христианством, но не исчез бесследно, дав начало эзотерическим подводным течениям внутри христианства<sup>3</sup>, а триада вера — надежда — любовь вошла вместе со знанием в христианский

<sup>1</sup> Звиняцковский В.Я. Вера, надежда, любовь (Символы и реалии в "Трех сестрах"). — В сб.: Чеховские чтения в Ялте. Чехов сегодня. М., 1987, с.63-65.

<sup>2</sup> Reitzenstein R. Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig, 1927, S.383-393.

<sup>3</sup> Keller C.-A. Gnostik, Urform christlicher Mystik. — Perspektiven der Philosophie, 12.Bd. Amsterdam, 1986, S.95-127.

гимн любви к ближним, как называют в библейской филологии XIII главу I Послания апостола Павла к коринфянам<sup>4</sup>, где противопоставлены земное и эсхатологическое состояния человека:

"Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан. А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше" (I Кор 13, 12-13).

Тщательно зашифровав сходство, Чехов сохранил противопоставленность, придав ей черты иронии: тусклые герои пьесы "Три сестры" толкуют об отдаленном будущем человечества, у некоторых из них есть отчетливое "знание", какой будет жизнь через двести, триста, тысячу лет, даже через эсхатологический миллион лет.

Зачем понадобилось Чехову иронизировать над Новым заветом? Думается, что так получилось ненарочно. Это мог быть косвенный результат, а непосредственным объектом иронии являлось модное увлечение софиологией, развивавшейся с конца XIX века последователями Владимира Соловьева как эзотерическое течение русской религиозной мысли. Софиология сродни древнему гносису, она расцветала параллельно с интенсивными историко-филологическими разысканиями и реконструкциями древнего материала по гносису. Свидетельство этого родства — визионерское стихотворение Соловьева, написанное на родине гносиса, в Каире, в 1875 г.:

Вся в лазури сегодня явилась

Предо мною царица моя, —

<sup>4</sup> Dupont J. Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul. Louvain - Paris, 1949, p.414; Schmithals W. Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen. Göttingen, 1965, S.135-137.

Сердце сладким восторгом забилося,  
 И в лучах восходящего дня  
 Тихим светом душа засветилась,  
 А вдали, догорая, дымилось  
 Злое пламя земного огня.

Соловьев скончался в Узком под Москвой 12 августа 1900 г., что вызвало всплеск интереса к его учению. Как раз на эти дни приходится интенсивная работа Чехова над пьесой, он надеялся закончить "Трех сестер" к сентябрю, об этом у него 8 августа был разговор со Станиславским.

Эсхатологическая по своему существу софиология пережила расцвет в поэзии символистов и русском штейнерианстве. Она умерла с последним поколением художников — теософов. Один из них, Максимилиан Волошин, когда его уже оставляли силы, пророчествовал в стихотворении "Владимирская Богоматерь" (1929):

А когда кумашные помосты  
 Подняли перед церквами крик, —  
 Из-под риз и набожной коросты  
 Ты явила подлинный свой Лик.  
 Светлый Лик Премудрости — Софии,  
 Заскорузлый в скарёдной Москве, —  
 А в грядущем — Лик самой России —  
 Вопреки наветам и молве<sup>5</sup>.

Сегодня наши философы вновь заговорили о мудрости — естественно, в другом ключе. В докторской диссертации В.А.Блюмкина, защищенной в Московском университете, можно прочесть, что автор, при-

<sup>5</sup> "Дружба народов", 1988, № 9, с.166.

меня "широко используемый в диссертации лингвистический анализ моральных терминов", который "подвел нас к проблемам современной информатики, занятой разработкой информационно-поисковых систем и соответствующих языков", пришел к заключению, что "обязательными чертами сознания и поведения нового человека" должны стать пятьдесят семь моральных качеств, в ряду которых на пятьдесят втором месте находится мудрость, понимаемая как морально-прагматическое качество. "При этом под прагматическим сознанием понимается совокупность представлений и чувств, ценностей и императивов, связанных с обеспечением личного и узкогруппового благополучия"<sup>6</sup>. Другой философ, В.И.Бакштановский, положительно рекомендует нам идеи В.А.Блюмкина как "автора одного из немногих исследований проблемы нравственной мудрости"<sup>7</sup>. После этого с облегчением читаешь академика Т.И.Ойзермана: "было бы разумно отказаться от определения понятия мудрости", хотя "нам представляется, что мудрость не пустое слово, не название для явления, которого не существует". Особенно знаменательно мнение ученого, что "первоначальный смысл слова "философия" сохраняет свою значимость и в наши дни. Речь идет о возможности человеческой мудрости, но также и о том, что мы никогда не будем переполнены ею"<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Блюмкин В.А. Моральные качества личности (их сущность, структура, типология и особенности формирования в социалистическом обществе). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1979, с. 7, 33, 41-42.

<sup>7</sup> Бакштановский В.И. Проблема нравственной мудрости. - В сб.: Нравственная культура. Вильнюс, 1981, с.222.

<sup>8</sup> Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. М., 1982, с.41, 46.

Христианство как мировая, общенародная религия не могло быть основанным на одних лишь философских абстракциях такого рода как неуловимая категория мудрости. Ему нужна была доходчивость, понятность для простых людей, к философствованию не призванных. Здесь на помощь приходило испытанное средство персонификации, этим религиозное чувство получало эмоциональный выход в обрядовых почестях, воздаваемых памяти конкретных людей, что было понятно каждому. Не позже конца VI века абстрактное понятие, обозначаемое словом *sophia*, для которого, как убедительно показал В.Н.Топоров, сами греки не в состоянии были дать семантическое объяснение<sup>9</sup>, было персонифицировано – превращено в личное женское имя, для которого агиографы написали стереотипное житие мученицы Софии, матери троих отроковиц – мучениц Веры, Надежды и Любви<sup>10</sup>; казнь матери и дочерей в нем описана как событие, имевшее место в Риме при императоре Адриане. В церковном календаре им был отведен день памяти – 17 сентября<sup>11</sup>; этим были созданы все необходимые предпосылки для развития культа, вознесшегося на необычайную высоту, поскольку персонификация не отменила философский аспект содержания концептуальных слов, ставших личными именами.

<sup>9</sup> Топоров В.Н. Еще раз о др.-греч. ΣΟΦΙΑ. Происхождение слова и его внутренний смысл. – В сб.: Структура текста. М., 1980, с. 148–173.

<sup>10</sup> Girardi M. Le fonti scritturistiche delle prime recensioni greche della Passio di S.Sophia e loro influsso sulla redazione metafrastica. – *Vetera Christianorum*, t.20. Bari, 1983, p.47–76.

<sup>11</sup> Агия И.В. Служебные Минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 г. СПб., 1886, с.0142–0147.

Софии был посвящен в 537 г. главный храм Византийской столицы (кого или что подразумевало такое посвящение – это еще вопрос<sup>12</sup>), Софийскими были и первые по времени сооружения кафедральные соборы древней Руси – в Киеве, Новгороде и Полоцке.

Таким образом, ялтинское надгробие, изображающее святых мучениц Веру, Надежду и Любовь, могло бы быть поставлено очень давно – особенно с греческой надписью имен – если бы не византийский запрет на скульптурные изображения сакрального. Пластика в русском религиозном обиходе стала применяться с эпохи Просвещения, как следствие западноевропейских художественных веяний.

Как бы ни хороши были в этой скульптурной композиции черты лица, позы, материал, влияние на творческий процесс в голову драматурга оказало другое – единственная в своем роде триада женских имен. За ними стояли не агиографические персонажи, а внутренний смысл слов вера – надежда – любовь, так объединенный в российской тусклой действительности начала XX века, как это с зеркальной точностью отразилось в пьесе Чехова.

Знали ли современники Чехова, что такое вера? Нет, они ее катастрофически быстро теряли, увлечения модами на эзотеризм оказывали свое разрушительное действие. Конечно, имелся надежный академический словарь, объяснивший веру как "признание за истину того, чего мы не видим или не знаем, на что нет прямых доказательств"<sup>13</sup>. Но проблема была не в этом. Уместно вспомнить, что Тютчев написал Жуковскому, когда потерял жену ("после нее я больше всего любил в мире: отечество и поэзию"): "Есть слова, которые всю нашу жизнь употребляем, не понимая ... и вдруг поймем ...".

<sup>12</sup> *Bibliotheca Sanctorum*, t.XI. Roma, 1968, col.1272.

<sup>13</sup> Словарь русского языка, т.I, вып.2. СПб., 1892, с.745.

в одном слове, как в провале, как в пропасти, все обрушится.

В несчастии сердце верит, т.е. понимает<sup>14</sup>.

Но тот же Тютчев мог не только приравнивать, но и противопоставлять смысл слов понимать и верить:

Умом Россию не понять,  
Аршином общим не измерить:  
У ней особенная стать -  
В Россию можно только верить.

Вторая мысль высказана 28 лет спустя после первой.

У философов существует понятие о несобственном словоупотреблении. "Слово, взятое в несобственном значении, можно, не меняя смысла высказывания, заменить на другое слово - например, вместо слова "верить" подставить "думать", "принимать", "считать правдоподобным", "предполагать". Собственное значение этого же слова обнаруживается, когда такая подмена невозможна. Остается спросить: в какой именно смысловой взаимосвязи слово "верить" нельзя заменить никаким другим?"<sup>15</sup>

Задав этот вопрос, И.Пипер ответил на него так:

"Допустим, что совершенно мне незнакомый человек, по его словам, только что вернувшийся из многолетнего пребывания в плену, приходит в мой дом с известием, что он видел в одном "лагере молчания" моего брата; что будто бы этот брат, давно пропавший без вести, о котором мы уже думали, что его больше нет в живых, на самом деле жив и тоже скоро вернется домой. Кое-что из того, что

<sup>14</sup> Тютчев Ф.И. Сочинения, т.2. М., 1980, с.33.

<sup>15</sup> Pieper J. *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat.*

München, 1962, S.26.

мне сейчас сообщается, вполне сообразуется с представлением, которое я сам имею о личности моего брата; сообщение в чем-то подтверждается внутренним правдоподобием. Однако решающую часть известия — а именно то, что брат жив и что дело с ним обстоит так, как мне рассказывается — я не имею ни малейшей возможности контролировать. До известной степени поддается проверке надежность свидетеля, и я, конечно, не упущу возможности навести о нем справки. Однако в какое-то мгновение я неизбежно оказываюсь перед принятием решения: должен я или не должен верить тому, что он сообщает? Должен я или нет верить этому человеку? Совершенно очевидно, что в этих вопросительных предложениях слово "верить" не поддается замене на какое-либо другое слово. А это значит, что здесь "верить" выступает в своем полном, строгом, собственном значении.

Два обстоятельства здесь тотчас выходят на передний план. Во-первых, тот, кто в собственном значении слова верит, имеет дело не только с событием (как тот, кто знает), но одновременно с кем-то еще, а именно со свидетелем, который за это событие ручается; на него полагается тот, кто верит. Во-вторых, обнаруживается, что вера подразумевает безоговорочное согласие, безусловное принятие сказанного за истину. Ведь если бы пришельцу, который сейчас как гость сидит за моим столом, в качестве результата моего размышления я сказал примерно то, что его известие произвело на меня глубокое впечатление и я очень даже склонен принять его слова за истину, но так как в конце концов я не имею возможности их проверить ... — если бы я хотел заговорить так, то должен был бы спохватиться, что собеседник может меня прервать кратким замечанием: "Одним словом, вы мне не верите!" На это, видимо, можно бы ответить, чтобы как-то смягчить оскорбительность прямоты: как же, я считаю его честным человеком, я готов даже ему поверить, но не

могу же я утверждать, что все обстоит на самом деле так, как я сейчас услышал. Если бы после этого собеседник непреклонно остался при своем мнении, что я ему не верю — он был бы совершенно прав. "Я хотя и верю, но не нахожу дело вполне доказанным" — кто говорит так, тот либо подразумевает несобственное значение глагола верить, либо говорит вздор"<sup>16</sup>.

В отношении осведомленности в фактах очевидец и вообще тот, кто знает, превосходит того, кто верит, но это превосходство не распространяется на прочность внутреннего "Да", которое невозможно поколебать у того, кто действительно верит, кто, как говорили древние, стоит на камне веры. Как заметил Фома Аквинский, "это входит в само понятие веры, что человек должен не сомневаться в том, во что он верит", *de ratione fidei est, quod homo sit certus de his, quorum habet fidem*<sup>17</sup>. Или, как находил современник Чехова кардинал Ньюмен: "Если кто говорит: "Да, сейчас, в это мгновение я верю... но я не могу обещать, что и завтра я буду верить" — тот не верит и сейчас"<sup>18</sup>.

Русской традиции было не занимать именно такой прочности веры, которую подразумевают процитированные здесь западные авторы из разных эпох. Старая русская вера была даже прочнее византийской — если судить по тому, что исходное греческое *pistis* имело семантические обертоны покорности, доверчивости, робкой надежды<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Там же, с.27-29.

<sup>17</sup> Thomas Aquinatus. *Summa theologica*, II. Teil des II. Hauptteils, quæstio 112, articulus 5, Antwort auf den 2. Einwand.

<sup>18</sup> Newman J.H. *Glaube und Zweifel. Zur Philosophie und Theologie des Glaubens*. 1.Bd. Mainz, 1936, S.269.

<sup>19</sup> *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 6.Bd. Stuttgart, 1965, S.174.

Кирилло-мефодиевской миссии это показалось слишком мягким, расплывчатым, она назначила для *pistis* соответствие вѣра — слово безоговорочное, состоящее в ближайшем этимологическом родстве с латинским *verum* "истинное", германским *wahr* "истинное". Недопустимость сомнений в делах веры была ясна тому, кто в X веке писал Изборник болгарского царя Симеона, послуживший основой для единственно дошедшего до нас киевского Изборника Святослава 1073 года — здесь записано, что задавать много вопросов о предмете веры значит в глубине души не верить: "вѣра пытаемаго вѣра нѣсть"<sup>20</sup>. Эта непоколебимость сохранилась до настоящего времени в производных словах верность, доверие, поверенный, тогда как во внутреннем смысле исходного вѣра появились мотивы сомнения, и началу XX века взявшие верх.

Никому из философов не приходила в голову идея объявить надежду добродетелью. Чтобы это произошло, понадобилось, чтобы философ этот был одновременно и христианским богословом. Надежда — это либо богословская добродетель, либо она вообще не добродетель, а просто человеческий способ вероятностного восприятия будущего, как это понимали древние греки, не делавшие по этому признаку никакого различия между дурными и хорошими людьми, между приверженцами тех или иных религий. То же самое имело место и за пределами христианского мира. Для примера обратимся к энциклопедисту восточного средневековья — Ибн Сине (Авиценне):

"Во время воспоминания случается так, что из-за горя, гнева или печали появление чего-то уподобляется данному состоянию. Это бывает потому, что причина горя, гнева или печали, сопровождавшая прошлые события, является отражением этой формы во внутренних

<sup>20</sup> Изборник 1073 г. М., 1984, л. 6.

чувствах. Когда форма возвращается, она делает это или нечто близкое к этому. Желание и надежда делают то же самое. Но надежда — это не есть желание, ибо надежда есть представление чего-то, сопровождающееся суждением или взглядом, ибо в большинстве случаев это нечто осуществляющееся, тогда как желание — это представление чего-то, сопровождающееся вожелением и суждением по поводу удовольствия от чего-то, что могло бы быть. Опасение противостоит надежде путем противопоставления, тогда как отчаяние есть полное отсутствие надежды. И все это — суждения воображения"<sup>21</sup>.

Церковь возвела надежду в ранг добродетели по той причине, что сам предмет надежды являлся смыслом христианской религии. Это была надежда на то, что с физической смертью каждого отдельного человека его существование не прекращается, наоборот — начинается как раз то, ради чего человек родился. Если этого не будет, если надежда на бессмертие пуста — тогда, как учил апостол Павел, вера христиан не имеет никакого смысла (I Кор 15,14). Как именно это бессмертие осуществится — человеку знать не дано, он вправе только ждать и надеяться, и руководствоваться этой надеждой в каждом своем поступке.

Надежда расчленима на префикс и тот же корень, который есть в глаголе деть (старославянское дежда "кладу"), этой семантики нет в греческом elpis, в церковных текстах переводящемся как надежда. По буквальному смыслу надежда — это "то, чему положено состояться". Кажется, никто еще не обратил внимания, сколь высока изначальная философская культура, сконцентрированная в этом слове,

<sup>21</sup> Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980, с.462–463 (Книга о душе. Рассуждение четвертое, глава третья).

вряд ли возможным в языке бесписьменного народа пастухов, которым незачем размышлять о детерминированности истории. Похоже, что надеж(д)а – продукт словотворчества образованных богословов, кирилло-мефодиевский неологизм, отмеченный той же печатью миссионерской энергии, что и бескомпромиссная, спешащая объявить себя истиной вѣра, поставленная в положение терминологического эквивалента к толерантному слову *pistis*.

Греческое слово *agape* "любовь", которое стало именем для третьей дочери Софии, причинило первым славянским переводчикам немалые затруднения. Здесь недостаточно было знать в совершенстве классический греческий язык, оно в нем не применялось для высоких литературных целей. Новый завет и выбрал это слово за бесцветность, непричастность к двусмысленностям любовной лексики.

Праславянский язык таким смысловым и стилистическим эквивалентом не обладал – если судить по тому, что первые переводы применили на месте *agape* многозначное любы, содержащее и те значения, которые с христианской точки зрения соответствовали смертному греху. Первоучители исходили из того, что для общества, находящегося на такой стадии развития, когда высшими вопросами любовной морали люди еще не задаются, бесполезно строить прекрасные неологизмы из области этой морали. Сначала нужно создать нового человека, восприимчивого ко всему высокому, что могла дать византийская культура. Когда изменяется к лучшему человек – изменяется к лучшему, облагораживается и семантика слов его речи, даже если сами слова остаются фонетически неизменными. А когда человек остается во власти низменных инстинктов – придумывать для него новые слова бесполезно. В этом случае неизбежно продвигается действие универсального закона Льюиса, описывающего поведение стилистически значимых слов: "Дайте хорошему свойству имя, и через него"

торое время это имя станет обозначать какой-нибудь дефект<sup>22</sup>.

Главной осью греческой любовной лексики – с византологической точки зрения – являлась антитеза *agape* – *eros*<sup>23</sup>. При этом *agape* обозначает любовь к ближнему, совершенно бескорыстную, не считающуюся с общепринятым принципом человеческих отношений, выражаемым знаменитой формулой римского права *do ut des*, "даю, чтобы ты дал(а)".

Развитие русского лексикона любви ознаменовалось двумя самостоятельными решениями, которые бросились в глаза западным медиэвистам, на родном материале аналогий не обнаружившим<sup>24</sup>.

Во-первых, отмечается, что римлянам не могло прийти на ум приписывать своим богам любовь к человеку (связи богов и людей, дававшие потомство, отношения к теме не имеют, как и феодальное право первой ночи). Между тем, русский язык имеет слово, обозначающее любовь Бога к людям – благодать.

Во-вторых, особенностью русского языка признано существование слова, имеющего значение "любить глазами". Это – глагол любоваться. Философские перспективы, видные сквозь призму его семантики, захватывают дух. Они включают в себя всю теорию прекрасного, созданную Платоном и развивавшуюся его продолжателями.

Импровизированный монолог Чехова перед ялтинским надгробием, прозвучавший как обращение к скульптурной группе Веры, Надежды и

<sup>22</sup> Lewis C.S. *Studies in Words*. Cambridge, 1967, p.173.

<sup>23</sup> Nygren A. *Eros und Agape*. I-II. Gütersloh, 1930-1937; Vallet O. *Eros et Agape*. – *Etudes Théologiques et Religieuses*, t.59. Montpellier, 1984, p.91-94.

<sup>24</sup> Pieper J. *Über die Liebe*. München, 1972, S.35-37.

Люби, после слов "Это вам не Греция!" запомнился его одинокому спутнику таким продолжением:

"Хорошо еще, что у моря остались, не пустились дальше ... Ты, Любочка, превратилась бы в Любку, стала бы женой акцизного чиновника. Верку загнали бы в монастырь, а оттуда она очутилась бы в шантане: "смотрите здесь, смотрите там"<sup>25</sup>... А кроткая Надежда умерла бы где-нибудь в учительницах, в нетопленной избе ... Бедные, бедные вы, сестры ..."<sup>26</sup>

Тональность замысла пьесы, начавшего складываться от этой отправной точки, полностью совпадает с идеей чеховского монолога, констатирующего духовный крах русского общества, для которого больше не существовало ничего святого, где трем сестрам только и оставалось обняться и плакать. Знаменателен и финал пьесы — своей заданностью пронести тело нелепо застреленного Тузенбаха. Текст, по которому готовилась премьера в Московском Художественном театре, заканчивается деловитой режиссерской записью Станиславского, датированной 8 января 1901 г.:

"Пронос тела выйдет или скучным, расколаживающим, деланным, или (если удастся победить все затруднения) — то страшно тяжелым, тяжелое впечатление только усилится"<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Рефрен к фривольным куплетам служанок из оперетты Планкетта "Корневильские колокола" (1877).

<sup>26</sup> Звоняцкий В.А. Указ. соч., с.63.

<sup>27</sup> Режиссерские экземпляры К.С.Станиславского, т.3. М., 1983, с.289.

## Об И.Г.Добродомове

Игорь Георгиевич Добродомов родился 10 ноября 1935 г. в селе Ракитном Ракитянского района Белгородской области на границе с Украиной. После окончания в 1958 г. филологического факультета МГУ имени М.В.Ломоносова по специальности русский язык он работает учителем Ужской средней школы в Казахстане. Его путь в науку шел через живое практическое освоение языков к языкознанию. Прочное знакомство с одним из тюркских языков в сельской школе переросло в научный интерес, развитию которого способствовало обучение в аспирантуре Института русского языка АН СССР. В 1966 г. молодой ученый защитил кандидатскую диссертацию о тюркской лексике в "Повести временных лет". В дальнейшем эта проблематика получила отражение в серии публикаций автора и в защищенной им в 1974 г. докторской диссертации, где на широком культурно-историческом и этнографическом фоне впервые в отечественной лингвистике показана судьба слов болгарского происхождения в славянских языках.

С 1964 г. И.Г.Добродомов работает на кафедре общего языкознания Московского педагогического государственного университета имени В.И.Ленина, где прошел путь от ассистента до заведующего кафедрой. Научная деятельность профессора И.Г.Добродомова отличается достаточно широким диапазоном интересов, хотя преимущественное внимание в его трудах уделено исторической лексикологии русского языка и лексикографии, ономастике, этимологии, а также проблемам древнейших славянско-тюркских языковых отношений, современной тюркологии и общего языкознания. По данной проблематике им опубликовано 320 работ в разных изданиях филологического и исторического профиля.

И.Г.Добродомов — участник международных симпозиумов по этимологии /Москва, 1967 и 1984 гг./, IX Международного съезда славис-

тов /Киев, 1983 г./, VI Международного конгресса финно-угроведов /Сыктывкар, 1985 г./, XXIX Международной алтаистической конференции /Ташкент, 1986 г./ и многих тюркологических конференций. Действительный член Географического общества СССР И.Г.Добродомов регулярно выступает с докладами на топонимических и ономастических конференциях.

В историко-лексикологических исследованиях, посвященных анализу лексического состава древнерусского и других славянских языков, ученым решаются проблемы, связанные с выявлением корпуса источников, из которых в памятники древнерусской письменности /"Повесть временных лет", "Слово о полку Игореве" и др./ заимствовались тюркские лексические элементы. В частности, исследователем установлено, что половецкая лексика "Слова о полку Игореве" свидетельствует как о непосредственных контактах восточных славян с куманами /половцами/, так и о наличии языкового посредства других этносов /волжских, донских, кубанских булгар/ в процессе заимствования тюркской лексики. Эти проблемы рассматриваются автором в неразрывной связи с историей древнерусской культуры и письменности, что особенно ярко продемонстрировано в его многочисленных работах о тюркских собственных именах в древнерусских памятниках.

Большое внимание в трудах И.Г.Добродомова уделяется исследованию причин и условий заимствования географической /собственной и нарицательной/ лексики тюркского происхождения в процессе межнациональных контактов и роли тюркских и других языков в этом процессе. Социокультурный аспект изучения языков соседних народов отражен в статьях о русских словах, заимствованных из греческого языка через тюркское посредство, о булгаризмах в топонимии Северного Причерноморья, а также в серии этимологических этюдов об отдельных топонимах — Тмутарокань, Тамань, Астрахань, Казань, Урал, Оскол, Ворскла и апеллятиве яндова.

Глубина исследования общих и частных проблем развития языка гармонично сочетается в работах ученого с широтой тех сфер, из которых черпается материал, помогающий осознать культурно-историческую сущность изучаемых явлений. Такой подход оказался достаточно продуктивным в разысканиях, посвященных истории слов материальной и духовной культуры русского и других народов. В русле таких разысканий выполнены статьи о "бродячих" словах русского языка магазин, казна, казначей; названиях единиц денежного обращения полтина, алтын; о славянском слове книга; старинном русском календаре; культурных терминах тюркского происхождения и т.п. Приоритет И.Г.Добродомова в изучении "темных" слов, зафиксированных в памятниках древнерусской литературы и лексикографических произведениях, продемонстрирован в работах, весьма оригинально, хотя и не бесспорно решающих столь сложную проблему. Например, "Два гапакса из "Лексикона вокабулам новым" /Шомурлук. Балахай/"; "Загадочная параллель: бур /бор/ орхонских рунических надписей и борь /< бърь/ "Повести временных лет"; "Мнимый булгаризм чизгины". Особенно интересны его разыскания о так называемых призрачных словах в текстах и словарях.

Вопросы семантической идентификации редких слов в памятниках древнерусской литературы постоянно находятся в центре внимания исследователя и рассматриваются им в связи с различными актуальными аспектами теории и практики отечественной лексикографии, что получило свое воплощение в работах, где анализируется лексика "Русской правды", восточная лексика в Азбуковнике конца XVI в., ставятся проблемы филологической достоверности слова в словарях, высказаны интересные соображения относительно составления словаря тюркских лексических элементов в славянских языках и этимологической характеристики слова в словарях исторического жанра.

Среди исследований И.Г.Добродомова немало и работ литературно-

ведческого плана, в которых выявлены особенности языка и стиля писателей-классиков, показаны различные аспекты изучения художественного текста и его структуры в исторической перспективе. К работам такого рода относятся, например, заметки по следам разысканий о слове шамадон, о словах фендрик, чемерица, мантифолия; соображения об изучении лексики художественного текста в свете писательского идиолекта, об исторической изменчивости восприятия и интерпретации текста и др.

Тщательное исследование материала тюркских языков постоянно ставит перед И.Г.Добродомовым комплекс сложных и запутанных проблем, решение которых невозможно без привлечения значительного материала разных языков. Благодаря глубокому знанию обширной лингвистической литературы ученый находит такой материал и создает обстоятельные труды общетеоретического плана по соотношению внутренних и внешних факторов в развитии фонологической системы языка, а также по теории имитативов и типологии семантических сдвигов, сопровождающих процесс заимствования.

В трудах И.Г.Добродомова по истории филологической науки достойное место занимают персоналии, посвященные русским ученым, внесшим заметный вклад в развитие отечественной филологии и оказавшим заметное влияние на ее современное состояние. Это работы о востоковедах Е.Д.Поливанове, Н.И.Ашмарине, В.А.Гордлевском, а также серия статей о научной деятельности крупных отечественных языковедов Н.И.Греча, А.С.Будиловича, В.А.Богородицкого, С.К.Булича, В.М.Истрина и других филологов.

Достаточно широкий лингвистический кругозор ученого позволяет ему внимательно следить за работами своих коллег и откликаться на их публикации многочисленными критическими рецензиями, которые нередко содержат фактически альтернативное решение рассматриваемых проблем. В этих рецензиях ярко проявляется острый полемический

темперамент автора, его умение обнаружить в рецензируемых работах противоречия и непоследовательности, а в ряде случаев – поверхностный подход к разработке проблемы, и на этой основе построить свою собственную оригинальную концепцию.

Многое сделано И.Г.Добродомовым для научной популяризации и пропаганды лингвистических знаний среди широкой читательской аудитории – он постоянный автор журналов "Русская речь" и "Русский язык в школе". Его научную деятельность отличает активность и целеустремленность: в течение 19 лет И.Г.Добродомов являлся членом редколлегии научно-популярного журнала АН СССР "Русская речь", а в настоящее время входит в состав редколлегии реферативного журнала ИНИОН АН СССР "Языкознание", участвует в работе семинара по истории древнерусской культуры /ИМЛИ РАН им. М.Горького/.

Изучение многоаспектных сложных проблем, с которыми постоянно сталкивается исследователь в связи с выяснением исконной или чуждой принадлежности слова, сформировало И.Г.Добродомова как специалиста по самым разнообразным проблемам сравнительно-исторического языкознания в тесном их переплетении с историей древнерусской культуры и письменности. Таков далеко не полный "филологический портрет" этого ученого.

А.В.Барандеев

НАУЧНЫЕ ТРУДЫ ИГОРЯ ГЕОРГИЕВИЧА ДОБРОДОМОВА

БИБЛИОГРАФИЯ

1958

[Рецензия на книгу:] Є. В. Кротевич І Н.С. Родзевич. Словник лінгвістичних термінів. Загальна ред. Є. В. Кротевича. Київ, Вид-во АН УРСР, 1957, 236 с. ( Ін-т мовознавства ім. О.О. Потебні АН УРСР) // Вопросы языкознания, 1958, № 1.

1960

[Рецензия на книгу:] В.А. Трофимов. Современный русский язык // Русский язык в школе, 1960, № 1 (в соавторстве с Л.П. Крысиным)

Что следует понимать под сопоставлением? // Казахстан мектебі, Алматы, 1960, № 5.

1961

Указатель к книге П.С. Кузнецова "Очерки по морфологии праславянского языка". Изд-во АН СССР. М., 1961.

1963

К истории казахского слова пәтер "квартира" // Сборник "Этимологические исследования по русскому языку", вып. IV. Изд. МГУ,

Абитурант // Там же.

1964

Из половецкой ономастики. Таз Бояк. // Известия АН СССР. Серия литературы и языка, т. XIII, вып. 3.

Новые книги по культуре речи (обзор) // Русский язык в школе, № 2.

[Рецензия на книгу:] О.П. Беляева. О культуре устной речи. Пермь, 1963 // Вопросы культуры речи, вып. 5.

Принципы изучения истории языковых изменений в трудах

Е.Д. Поливанова // Материалы конференции "Актуальные вопросы современного языковедения и лингвистическое наследие Е.Д. Поливанова", т. I. Самарканд.

### 1965

Поливановская конференция // Научные доклады высшей школы. Филологические науки, № I.

Перевод статей с немецкого языка в книге: Я. Вахек, "Лингвистический словарь Пражской школы". Изд-во "Мир". М., 1964.

О диалектных заимствованиях и их нормативных оценках // Вопросы культуры речи, вып. 6 (в соавторстве с Л.И. Скворцовым).

Популярный очерк лексикологии (О книге М.Д. Феллера "Как рождаются и живут слова". Книга для учащихся. Изд. Просвещение. М., 1964, 195 стр.) // Русский язык в школе, № 5.

[Обзор журнала:] Ľudové kurzy ruštiny. Bratislava, 1965, ročník XIII, č. 1-5 // Русский язык в национальной школе, № 6 (в соавторстве с Г.Я. Романовой).

### 1966

IV Научно-методическая конференция кафедр русского языка Московского объединения кафедр русского языка // Русский язык в школе, № I.

О методах исследования древнейших тюркизмов в составе русского словаря (К истории слова жемчуг) // Известия АН СССР, Серия литературы и языка, т. XXV, вып. I.

Из древнерусской этнонимии. Древнерусское сорочинице и греческое Σαρακηνός // Советская этнография, 1966, № 3.

О некоторых русских словах, заимствованных из греческого языка через тюркское посредство // Сб. "Лексикология и

словообразование древнерусского языка", Изд-во "Наука", М., 1966.

[ Обзор журнала: ] *Ľudové kurzy ruštiny, ročník XIII*, č. 6-10; *Ruštínár, ročník XIV*, č. 1. Bratislava, 1966 // Русский язык в национальной школе, 1966, № 2 (в соавторстве с Г.Я. Романовой).

[ Рецензия на книгу: ] Д.Д. Кобяков. Бессмертный дар. Повесть о словах. Алтайское книжное изд., Барнаул, 1965 // Русский язык в школе, 1966, № 5.

[ Рецензия на книгу: ] П. Митропан. Ја и моји пријатељи . . . Лектира на руском језику за ученике основне школе. Београд, 1965 // Русский язык в национальной школе, 1966, № 5.

[ Рецензия на словарь: ] Т. Čiževska. Glossary of the Igor' Tale. - The Hague, Mouton and Co, 1966, 408 с р. (Slavistic printing and reprinting, *LIII* ) // Вопросы языкознания, 1966, № 6 (в соавторстве с И.С. Улукановым).

#### 1967

Слова-путешественники (Магазин. Казна. Казначей) // Русская речь, 1967, № 1.

Новые пособия по языкознанию (обзор) // Русский язык в школе, 1967, № 1.

Этимологическая страничка. муар, мухояр и мохер // Русский язык в школе, 1967, № 2.

Журнал русистов Словакии (*Ruštínár. Časopis pro učitel'ov ruštiny*. 1966, ročník *I(XIV)*, č. 2-8 // Русский язык в национальной школе № 2 (в соавторстве с Г.Я. Романовой).

Учебное пособие по русской лексике ( *Russische Wortkunde. Verfaßt von R. Eckert, G. Kirchner, R. Růžicka, W. Sperber. VEB Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1966* . ) // Русский

язык в школе, № 3.

Об этимологии болгарских элементов в славянских языках // Международный симпозиум "Проблемы славянских этимологических исследований в связи с общей проблематикой современной этимологии" (24-31 января 1967). Программа. Тезисы докладов. М., 1966.

Некоторые вопросы изучения тюркизмов в русском языке // Вопросы лексики и грамматики русского языка. (Ученые записки МПН им. В.И. Ленина, № 264). М., 1967.

Старинный русский календарь // Русская речь № 3-6, 1-2.

О построении вводного курса русского языка // Психология и методика обучения второму языку (критерии отбора языкового материала). Тезисы сообщений. Изд. МГУ.

Еще раз о казначее, а также о трубочее // Русская речь, № 5.  
Славян чѣлхисенчи пѣлхар-чѣваш самахѣсем // Чѣваш календарѣ.  
1968. Шупаткар.

### 1968

Лексика тюркского происхождения в белорусском языке // Беларуская лексікалогія і этымалогія (Праграма і тэзісы дакладаў міжрэспубліканскай каферэнцыі па беларускай лексікалогіі і этымалогіі. 19-23 лютага, 1968 г.). Мінск, 1968.

Собственные имена и правописание // Русская речь, № 1.

[Рецензия на книгу:] Л.В. Успенский. Почему не иначе? Этимологический словарь школьника. Изд-во "Детская литература". М., 1967 // Русский язык в школе, № 1.

Хазары и русское правописание // Русская речь, № 3.

Призвание // Русская речь, № 3 (без подписи).

Этимологическая страничка: Шлик, Хилет // Русский язык в школе, № 3.

Два чебота - пара // Русский язык в школе № 4.

Новые пособия по введению в языкознание // Русский язык в школе, № 4.

Дрофа - дудак. Этимологические заметки // Русская речь, № 4.

Полтина. Алтыя // Русская речь, № 4.

Дубина стоеросовая // Русская речь, № 5.

Отчего убегает гласные // Русская речь, № 5.

О вводном (начальном) курсе русского языка // Русский язык в национальной школе, № 5.

О словах иноязычных // Политическое самообразование, № 12.

Половцы и поле // Русская речь, № 6.

Роль внутренних и внешних факторов в развитии фонологической системы языка // Фонологический сборник. Материалы межвузовской конференции, вып. II, Донецк (Донецкий гос. ун-т, Институт языкознания им. А.А. Потебни АН УССР, Всесоюзный комитет фонологов).

К вопросу об условиях перехода е в о в древнерусском языке // Там же.

К вопросу о болгарских элементах в белорусском языке // Проблемы белорусской филологии. Тезисы докладов республиканской конференции посвященной 50-летию БССР и КНБ. Минск.

"Сунтах самах историйё пирки // "Чăваш календарё 1969". Шупашкар.

### 1969

Два гапакса из "Лексикона вокабулам новым" (Шомурдук. Балахай) // Ученые записки Научно-исследовательского института при Совете Министров Чувашской АССР, вып. XXXIX (филология). Чебоксары.

Развитие и обогащение русского языка за счет заимствований

- из языков народов СССР // Взаимодействие и взаимообогащение языков народов СССР, М., 1969, Изд-во "Наука" (в соавторстве с Н.А. Баскаковым, В.И. Абаевым, Т.А. Бертагаевым и др.). Изучение заимствованных слов (обзор книг 1967-1968 гг.) // Русский язык в школе № 2.
- Славяне и турки // Русская речь, № 2 (без подписи).
- Данилович или Данилилович? // Русская речь, № 2.
- Гювеч // Русская речь, № 3.
- Знаете ли вы, что... // Русская речь, № 3 (без подписи).
- Українські акавія І болгарсько-чуваські запозиччення // XIII республіканська діалектологічна нарада. Тези доповідей (Київ, квітень 1969 р.) Видавництво "Наукова думка".
- Как писать собственные имена? // Русская речь, № 5.
- К этимологии украинского таркач и т.п. // Ученые записки МПН им. В.И. Ленина № 341 (Вопросы филологии).
- Русские формы этнонима башкир // Тезисы докладов научной сессии по этногенезу башкир 13-15 мая 1969 г. г. Уфа (в соавторстве с А.А. Абдулаевым).
- Булгаризмы в восточнославянских языках // Туркские лексические элементы в восточных и западных славянских языках. Тезисы докладов второго симпозиума (25-27 ноября 1969 г.). Минск.
- Проблематика словарей туркизмов восточно- и западнославянских языков // Там же (в соавторстве с Н.А. Баскаковым и А.Е. Супруном).
- Из болгарского вклада в славянских языках I. // "Этимология, 1967". Изд. "Наука", М., 1969.
- [Рецензия на книгу:] В.С. Винник. Назви одиниць виміру і ваги в українській мові, Видавництво "Наукова думка",

Київ, 1966 // Там же.

### 1970

Два булгаризма в древнерусской этнонимии // Этнонимы. Изд-во "Наука", М., 1970.

Тайная родня // Русская речь, 1970, № 1.

Суффикс из ничего // Русская речь, № 2.

Правильно ли мы читаем стихи? // Там же.

Камасы и гамаша // Русская речь, № 3.

Словарь туркизмов // Там же (без подписи).

Составление словаря тюркских лексических элементов в славянских языках // Русский язык в школе, № 3.

Этимологическая страничка. Карий // Русский язык в школе, № 4.

К истории культурных терминов тюркского происхождения // Советская тюркология, № 3.

Тюркские лексические элементы в восточных и западных славянских языках // Там же.

Веселая этимология. Таракан в этимологическом аспекте // Русская речь, № 6.

К этимологии марийского названия лошади // Советское финно-угроведение, т. VI (1970). Таллинн, № 4.

Некоторые соображения о болгарском вкладе в славянских языках // Ученые записки МПН им. В.И. Ленина № 403.

Из болгарского вклада в славянскую антропонимию (к этимологии имени Борисъ) // Сб. "Антропонимика". Изд-во "Наука".

### 1971

Из болгарского вклада в славянских языках, II // "Этимология. 1968" Изд-во "Наука", М.

Этимологическая страничка. Калякать // "Русский язык в школе", Изд-во "Просвещение", № 1.

Бродячие слова // "Русская речь", № 1.

Типология и причины семантических сдвигов при заимствовании лексем // Вопросы семантики. Тезисы докладов (Дискуссия на расширенном заседании Филологической секции Ученого Совета Института востоковедения. Февраль 1971 года). М., 1971.

Семантическая структура заимствованного слова и проблема хронологизации заимствований // Актуальные проблемы лексикологии. Новосибирск, 1971.

[ Рецензия на книгу: ] Э.М. Ахунзянов. Русские заимствования в татарском языке. Изд-во Казанского ун-та, 1968 // "Этимология, 1968". Изд-во "Наука", М., 1971.

Туркизмы славянских языков как источник сведений по исторической фонетике тюркских языков (соответствие  $\pi - \tilde{s}$ ) // Советская тюркология, Баку, № 2.

Из истории слова "книга" // Книжная торговля, 1971, № 3.

Иноязычные слова // Книжная торговля, 1971, № 4.

Яantarь // Русская речь, 1971, № 4.

Книга // Русская речь, № 5.

К периодизации истории болгаро-чувацкого вокализма (о хронологии  $уанья - ованья$ ) // Тезисы докладов и сообщений совещания по вопросам диалектологии и истории языка (Киев, 10-12 ноября 1971 г.). М., 1971.

Социальное, территориальное и стилистическое членение языка // Очерки по социолингвистике, Шадринск, 1971 (Ученые записки Шадринского и Свердловского гос. пед. ин-тов, сборник, 146).

Из истории восточноевропейских культурных терминов (яндона, чомровое платье) // Вопросы русской и чувашской филоло-

гии, вып. I. Чебоксары, 1971.

Дзётси в Москве // Развитие фонетики современного русского языка. Фонологические подсистемы. Изд-во "Наука". М., 1971.

Булгаризм или балтизм? // Baltistica, УШ, № 1.

Н.И. Ашмарин как этимолог // "Н.И. Ашмарин - основоположник чувашского языкознания". Сборник статей. Чебоксары, 1971.

### 1972

Новая одежда старых слов // Русская речь, № 2.

Мавзолей, музей, мазар // Русская речь, 1972, № 2.

Гриб и пуговица // Русская речь, № 3.

Булгаризмы в топонимии Северного Причерноморья // *Résumés des communications de XI<sup>e</sup> congrès international des sciences onomastiques. Sofia, 26 juin-4 juillet 1972.*

Атаман и гетман // Русская речь, № 5.

[Рецензия на книгу:] Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (IIII-IIIII гг.). М., 1971 // Вопросы истории № 10. Изд-во "Правда" (в соавторстве с В.А. Кучкиным).

Об одном финно-угорском названии кармана (на фоне других языков Европы и Азии) // Вопросы советского финно-угроведения. Языкознание. (Тезисы докладов и сообщений на XIV Всесоюзной конференции по финно-угроведению, посвященной 50-летию образования СССР). Саранск, 1972.

Из болгарского вклада в славянских языках, III // "Этимология 1970". М., 1972. Изд-во "Наука".

[Рецензия на книгу:] Irmgard Leder. Russische Fächennamen. Wiesbaden, 1969 // Там же.

О переходах е в о в русском языке // Проблемы общего и русского языкознания. М., 1972.

[Рецензия на книгу:] "Этнография имен", ред. В.А. Никонов.

и Г.Т. Стратановича. М., 1971 // Вопросы языковедения, № 3.

[Рецензия на книгу:] "Тюркская лексикология и лексикография". М., 1971 // Советская тюркология, № 5 (в соавторстве с Т.М. Гариповым).

Происхождение названия Тмуторокань // Диалекты и топонимия Поволжья (Материалы и сообщения), вып. 1. Чебоксары, 1972.

Проблемы заимствования морфем // Сб. "Актуальные проблемы русского словообразования", I. Самарканд, 1972.

География апеллятива и топонимический ареал (яндова) // Топонимия Центра (Тезисы докладов). М., 1972.

### 1973

[Рецензия на книгу:] "Барбаро и Контарини о России. К истории италорусских связей в XV в.". Л., 1971 // История СССР, 1973, № 2 (в соавторстве с В.А. Кучкиным и Л.М. Брагиной).

Хотя слово и есть в словаре... // Русская речь, № 1.

[Булгаризмы в русско-белорусских диалектах] // Беларуская-рускія дыялекты (Матэрыялы для асмеркавання). Мінск, 1973.

Тмуторокань и Тамань // Русская речь, № 5.

К этимологии слова вор // Диалекты и топонимия Поволжья, вып. 2. Чебоксары, 1973.

О сравнительно-историческом изучении тюркизмов русского языка // Вопросы грамматики и лексики русского языка. Сборник трудов. М., 1973.

Східнослов'янське корі // Журнал "Мовознавство", № 5.

[Рецензия на книгу:] Hadży Mehmed Senai z Krymu. Historia chana Islam Gereja III. Warszawa, 1971 // Журнал "Советская тюркология" № 4.

Происхождение названия Астрахань // Ономастика Поволжья, 3.

Материалы III конференции по ономастике Поволжья, Уфа, 1973.

Две венгерские этимологии // Советское финно-угроведение, Х, 1, Таллинн, 1974.

Этимология, контекст, значение // Вопросы словообразования и лексикологии древнерусского языка. М., 1974.

[Рецензия на книгу:] Б.Е. Кумеков. Государство кимаков по арабским источникам. Алма-Ата. Изд-во "Наука". 1972.

156 стр. // Вопросы истории № 3.

Пути проникновения болгарских элементов в славянские языки // Туркизмы в восточнославянских языках. М., 1974.

География и этимология // Топонимия Центральной России. Изд-во "Мысль". М., 1974 ("Вопросы географии", об. 94).

Буткарь или бушкар? // Русская речь, № 3.

Колчан // Русская речь, № 4.

К этимологии русского слова верига // Вопросы филологии. К семидесятилетию со дня рождения и пятидесятилетию научно-педагогической деятельности заведующего кафедрой общего языкознания доктора филологических наук профессора А.Н.Стеценко. М., 1974.

Туркизмы славянских языков как источник сведений по исторической фонетике тюркских языков (к вопросу о развитии так называемого протетического согласного *v*- в тюркских языках) // Советская тюркология, Баку, 1974, № 2.

К историографии изучения туркизмов в русском языке. // Советская тюркология, Баку, 1974, № 5.

Новые книги по ономастике (1972-1973) // Русский язык в школе, № 3.

Інструкція для укладання історико-етимологічних словників туркізмів східнослов'янських мов // Сбірник: "А.Ю.Крым-

ський - україніст і орієнталіст (Матеріали південної сесії до 100-річчя з дня народження)". Видавництво "Наукова думка", Київ, 1974 (в соавторстве с Н.А. Басмаковым, Р.В. Болдыревым, А.Е. Супруновом).

Отражение двух разновидностей ротацизма в болгарских заимствованиях славянских языков // Вопросы языкознания, М., 1974, № 4.

### 1975

Отражение тюркского начального j- в болгаризмах славянских языков // Советская тюркология, № 3.

Проблема лексикализации словосочетаний // Материалы научной сессии "Проблемы словосочетаний в тюркских языках". Чебоксары, 1975.

Проблемы филологической достоверности слова в словарях // Проблемы славянской исторической лексикологии и лексикографии, вып. 4. Теория и практика исторической лексикологии. М., 1975.

Выходъ, туска, харадж и другие фискальные термины в языках Среднего Поволжья // Дialectы и топонимия Поволжья (Материалы и сообщения), вып. 3. Чебоксары, 1975.

Болгарские следы на карте // Русская речь, № 6.

Удмуртское слово в русском словаре // Вопросы удмуртского языкознания, вып. 3. Сборник статей. Ижевск, 1975.

Новые издания // Вопросы языкознания, 1975. № 5

Stowiańskie nazwy książki // Studia o książce, t.5. Wrocław, 1975.

### 1976

Астрахань // Русская речь, 1976, № 3.

Этимологические этюды в наследии В.В. Бартольда // Бартоль-

довские чтения 1976. Тезисы докладов и сообщений. М., 1976.  
Из истории учебных русских словарей для нерусских (Словари  
Переводческой комиссии при управлении Казанского учебного  
округа) // Научно-методические основы составления учебных  
словарей русского языка для нерусских и проблемы обучения  
лексике. Тезисы докладов и сообщений. Изд-во "Русский язык".  
М., 1976.

[ Перевод с немецкого статьи: ] Ю. Намет. К вопросу об ава-  
рах // *Turcologica* . К семидесятилетию академика А.Н. Ко-  
нонова. Изд-во "Наука". Л., 1976.

Загадочная параллель: бур (бор) орхонских рунических надпи-  
сей и буръ (< \*бъръ) "Повести временных лет" // Там же.

К истории гласных первого слога в тюркских языках // Всесо-  
юзная тюркологическая конференция 27-29 сентября 1976 г.  
Секция № I. Советская тюркология и развитие тюркских языков  
в СССР. Тезисы докладов и сообщений. Алма-Ата, Издательство  
"Наука" Казахской ССР, 1976.

В.А. Гордлевский и изучение тюрко-славянских связей // Исто-  
рия и филология Турции. Тезисы докладов и сообщений, ок-  
тябрь 1976 года. М., 1976 (Институт востоковедения АН СССР.  
Советский комитет тюркологов).

Языки народов СССР как источник формирования общего лекси-  
ческого фонда // Тези республіканської наукової конферен-  
ції з проблеми "Науково-технічний прогрес і мова". Житомир,  
1976.

К вопросу о венгерском *sz-*, соответствующем тюркскому *j-*,  
в старых болгаризмах // Тюркологические исследования. Изд-во  
"Наука". М., 1976.

[ Перевод с немецкого статьи: ] Г. Дёрфер. О трех коли-

чественных градациях гласных в тюркских языках // Советская тюркология, № 4.

Мнимый булгаризм чизгын // Этимологические исследования по русскому языку, вып. VIII. М., 1976.

[Рецензия на книгу:] Г.В. Лукоянов. Марийские заимствования в чувашском языке. Чебоксары, 1974, 120 стр. // Советская тюркология, № 5.

Вопросы хронологии тюркских заимствований в славянских языках // Советская тюркология, № 6.

### 1977

Худь и хуть // Русская речь, № 3.

[Рецензия на книгу:] Булахов М.Г. Восточнославянские языковедн. Биобиблиографический словарь. Том I. Минск, Изд-во БГУ им. В.И. Ленина, 1976 // Русский язык в школе, № 2.

[Рецензия на книгу:] М.Ф. Чернов. Краткий русско-чувашский фразеологический словарь. "Чувашское книжное издательство", Чебоксары, 1975, 192 стр. // Советская тюркология, № 1. (в соавторстве с А.Н. Тихоновым).

Географический аспект в изучении тюркизмов славянских языков // Совещание по общим вопросам диалектологии и истории языка. Тезисы докладов и сообщений (Нальчик, 21-24 сентября 1977 г.). М., 1977.

Булгарский характер древнейшего тюркского вклада в славянскую лексику // Типалогія славянских моў і узаемадзеянне славянскіх літаратур. Тэзісы дакладаў III Рэспубліканскай канферэнцыі 2-3 снежня 1977 г. Мінск, 1977.

К ареальному изучению цветообозначений // Русский язык в Среднем Поволжье. Сборник статей, вып. 2, Чебоксары, 1977.

О половецких этнонимах в древнерусской литературе // Туркологический сборник. 1975. Издательство "Наука". Главная редакция восточной литературы. М., 1978.

Язык исчез — слова остались. Об аланских словах в русском языке // Русская речь, № 1.

А этимологии обско-угорского названия шелка // Советское финно-угроведение, XIV, 1, Таллинн, 1978.

Туркские рунические надписи на монетах и вопросы денежного обращения // Бартольдские чтения 1978, год четвертый. Тезисы докладов и сообщений. М., 1978.

К изучению лексики "Русской правды" (портъ 'топор' и портъ 'одежда') // Восточнославянское и общее языкознание. М., 1978.

Дуван и диван // Русская речь, № 2.

[ Рецензия на книгу: ] Булахов М.Г. Восточнославянские языковеды. Биобиблиографический словарь. Том II (А-К). Минск, Изд-во БГУ им. В.И. Ленина, 1977 // Русский язык в школе, № 3. Хроника // Научные доклады высшей школы. Филологические науки. 1978, № 3 (105).

Шажере // Большая Советская Энциклопедия, 3-е изд., т. 29, М., 1978, стр. 273 (без подписи).

[ Рецензия на книгу: ] Прохоров В.А. Надпись на карте. Географические названия Центрального Черноземья. Воронеж, Центрально-Черноземное книжное изд-во, 1977 // Русский язык в школе, № 4 (в соавторстве с А.В. Барандеевым).

Об изучении эпиграфических памятников Волжской Булгарии XIII-XIV веков // Проблемы взаимосвязи фольклора, литературных языков народов Приуралья и Поволжья (препринт). Уфа, 1978.

Из заметок по лексике А.С. Пушкина (По следам разысканий о слове шаматон из Капитановой дочки) // Основы лингвистического анализа и методики преподавания иностранных языков в высшей школе. Ярославль, 1978.

[Рецензия на книгу: ] Gunnar Jarring. Gustaf Raquette and Qassim Akhun's Letter to Kamil Efendi. Ethnological and Folkloristic Materials from Southern Sinkiang ... Lund, 1975, . 54 p..

// Советская тюркология, № 3.

### 1979

Займствование. Калька // Русский язык. Энциклопедия. М., 1979.

[Рецензия на книгу: ] Е.Б. Бекмухаметов. Арабско-персидские слова в казахском языке. Толковый словарь заимствований. Изд-во "Казахстан". Алма-Ата, 1977, 199 стр. // Советская тюркология, 1979, № 1.

[Рецензия на книгу: ] Археология и лингвистическая текстология Южного Урала. Уфа, 1977, 159 стр. // Советская тюркология, № 2.

Этимология и старые географические объекты // Топонимика на службе географии. М., 1979 (= Вопросы географии, сборник 110) (в соавторстве с В.А. Лучкиным).

Восточные слова в Азбуковнике конца XVI в. // Питання східнослов'янської лексикографії XI-XVII ст. Матеріали симпозиуму. Київ, 1979.

Манйса тухий авалхи терминсем финчен // Чаваш терминологий-ён кытайвсем, Шупашкар, 1979.

Иван Афанасьевич Василенко (1899-1970) // Русская речь, № 4 (в соавторстве с А.Н. Стеценко).

К вопросу о пермском названии подати // Вопросы финно-угроведения. Языковедение (тезисы докладов на XVI Всесоюзной кон-

ференции финно-угроведов). Июнь 1979 г. г. Сыктывкар, 1979.  
К проблеме семантической идентификации редких слов в памятниках письменности // Исследования по семантике русского языка. Лексическая и словообразовательная семантика. Межвузовский научный сборник. Уфа, 1979.

Лингвистические ареалы и история товарно-денежных отношений (К истории названий некоторых денежных единиц в языках Восточной Европы и Средней Азии) // Диалекты и топонимия Поволжья. Сборник статей. Вып. 7. Чебоксары, 1979.

Теория имитативов и сравнительно-историческое языкознание // Диалекты и топонимия Поволжья. Сборник статей. Вып. 7. Чебоксары, 1979 (в соавторстве с Г.Я. Романовой).

Библиография основной отечественной литературы по изучению ориентализмов в восточнославянских языках // В кн.: К.Г. Меньгес. Восточные элементы в "Слове о полку Игореве". Л., Издательство "Наука", 1979 (в соавторстве с Г.Я. Романовой).  
Новая веха в татарской лексикографии // Переводная и учебная лексикография, М., "Русский язык", 1979.

Евгений Федорович Будде (1859-1929) // Русская речь, № 6.  
Акцентологическая характеристика болгаризмов в славянских языках // Советская тюркология, № 5.

### 1980

В.Г. Егоров и русское языкознание // Актуальные вопросы чувашского языкознания. Тезисы докладов и сообщений на научной сессии, посвященной 100-летию со дня рождения В.Г. Егорова (12-13 февраля 1980 года). Чебоксары, 1980.

Еще о слове балаган // Русская речь, № 1.

Вторичные рунические надписи на монетах и вопросы денежного обращения у древних енисейских тюрков // Ближний и Сред-

ний Восток. Товарно-денежные отношения при феодализме. М., 1980.

[Этимологии чувашских слов: ] лав. пах. сёлёк // Инструкция и проблемные статьи "Этимологического словаря чувашского языка" [Составитель ш.И. Скворцов]. Чебоксары, 1980 (без подписи, авторство указано на с. 42).

Из аланского пласта иранских заимствований чувашского языка // Советская тюркология, № 2.

Подче (и)гарый – поджарый // Русская речь, № 5.

Роль этимологии в локализации старых географических объектов // Основные проблемы исторической географии России на современном этапе. Тезисы докладов и сообщений на II Всесоюзной конференции по исторической географии России. М., 1980.

Что такое анналы? // журнал "Литературная учеба", М., 1980, № 5.

Антропонимы или этнонимы // Ономастика Востока. Изд-во "Наука". М., 1980.

К историческому изучению русских цветowych прилагательных (проблемы источников и методики) // Проблемы теории и методики языка. Ярославль, 1980.

О некоторых гиппологизмах и созвучных словах. Из аланского пласта иранских заимствований чувашского языка // Труды Научно-исследовательского института языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров Чувашской АССР, вып. 97. Проблемы исторической лексикологии чувашского языка. Чебоксары, 1980.

Проблемы изучения мерянского субстрата в северновеликорусских говорах // Лексика и фразеология севернорусских говоров. Вологда, 1980.

Слово подписчик у В.Т. Нарезного // Русская речь, № 4.

Тридевятое царство, тридесятое государство // Русская речь, № 4.

Этимология и историческая лексикология (к изучению булгарских заимствований в славянских языках) // Этимология. 1979. М., Изд-во "Наука", 1981.

К этимологии русского слова колчан // Этимологические исследования по русскому языку, вып. IX. М., 1981.

[Рецензия на книгу:] Этимологические исследования. Этимология русских диалектных слов. Отв. редактор А.К. Матвеев. Свердловск, 1978 (Уральский ун-т им. А.М. Горького) // Этимология. 1979. М., 1981 (в соавторстве с В.Я. Дерягиным).  
Заметки о отдельных диалектизмах Среднего Поволжья // Исследования по этимологии чувашского языка. Чебоксары, 1981 (в соавторстве с И.Т. Сергеевым).

Из истории изучения тюркизмов русского языка // Тюркологический сборник. 1977, М., 1981.

[Рецензия на книгу:] А.К. Матвеев. Географические названия Урала. Краткий топонимический словарь. Свердловск. Средне-Уральское книжное издательство, 1980 // Русский язык в школе, № (в соавторстве с А.В. Барандеевым).

Об аланизмах в русском языке // Осетинская филология (межвузовский сборник статей). Выпуск 2. Орджоникидзе, 1981.

Некоторые соображения о словообразовании (В связи с книгой: В.В. Лопатин. Русская словообразовательная морфемика. Проблемы и принципы описания. М., 1977, 316 с.) // Развитие и функционирование русского глагола. Сборник научных трудов. Волгоград, 1981.

"Хождения за три моря" Афанасия Никитина // Бартольдские чтения. 1981 год. Пятый. Тезисы докладов и сообщений. М., 1981.

### 1982

О надежности топонимических этимологий (гидроним Овраг на юге Украины // Этимология. 1980. М., 1982.

Василий Алексеевич Богородицкий // Русская речь, № 2.

Урал // Русская речь, № 3.

Разыскания о русских фамилиях // Русский язык в школе, № 3.

К 75-летию В.К. Чичагова // Вестник Московского университета.

Серия 9. Филология 1982, № 1.

Призрачные слова в текстах и словарях // Тезисы докладов Всесоюзной конференции "Задачи изучения лексики и фразеологии в высшей и средней школе" 16-18 апреля 1982 года. Орел, 1982.

Проблема диалектного членения болгарской языковой зоны // IX конференция по диалектологии тюркских народов. Тезисы докладов и сообщений. Уфа, 1982.

Проблема монографического изучения отдельного топонима // Топонимия Северо-Запада СССР и проблемы ее изучения в высшей и средней школе (Тезисы докладов и сообщений). Череповец, 1982.

Черное молоко в Ипатьевской летописи // Русская литература, 1982, № 3.

О тунгусских словах в русском языке и его говорах // Диалектная лексика 1979. Л., "Наука", 1982.

Поволжское слово наян // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, tomus XXXVI, fasc. 1-3. Budapest, 1982.

Проблемы этимологизации диалектных слов // История структурных элементов русского языка. Сборник научных трудов. М., 1982.

К проблеме изучения влияния книжно-литературного языка на диалекты // Актуальные проблемы диалектологии и исторической лексикологии русского языка. Тезисы докладов и сообщений (Вологда, 24-26 мая 1983 г.) Вологда ( в соавторстве с Г.Я. Романовой).

Грамматическая и лексическая семантика в старинном тексте (призрачное слово ирц и хронология слова сырц) // Грамматическая семантика русского языка. Сборник научных трудов. Вологда, 1983.

О черном теле... и ежовых рукавицах // Русский язык в школе, № 4.

К этимологии церковнославянского хлябъ (хлѣбъ) // Этимология 1981. М., 1983.

Ошибались ли классики? // Литературная учеба, 1983, № 4.

Не налог, а налога (Лексикографическая заметка о словоупотреблении в "Борисе Годунове") // Русская историческая лексикология и лексикография, вып. 3. Л., 1983.

[ Перевод с немецкого статья: ] Г. Дёрфер. Халаджский язык - не огузский // Советская тюркология, Баку, 1983, № 6.

[ Рецензия на книгу: ] Clauson G. An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish. Index, vol. I-II. Szeged, 1961

// Вопросы языкознания, 1983, № 6.

#### 1984

Этимологические соображения и словари исторического жанра // Актуальные проблемы современной и исторической лексикологии. Тезисы докладов и сообщений XX зональной конференции кафедр русского языка вузов Урала 15-17 мая 1984 г. Свердловск, 1984. Этимологические соображения в словарях исторического жанра

// Международный симпозиум по проблемам этимологии, исторической лексикологии и лексикографии. Москва, 21-26 мая 1984 г. Тезисы докладов. М., "Наука", 1984.

[ Рецензия на книгу: ] Туркско-дагестанские языковые контакты. Махачкала, 1982, 166 стр. // Советская тюркология, 1984, № 1.

Проблема филологической достоверности в интерпретации памятников древнетюркской письменности // Бартольдовские чтения 1984 год седьмой. Тезисы докладов и сообщений. М., 1984.

Туркская топонимика в "Повести временных лет" // Туркская ономастика. Алма-Ата, 1984.

Сергей Константинович Булич // Русская речь, 1984, № 5.

Этимологические маргиналии тюрколога по русской лексикографии // Этимологические исследования. Свердловск, 1984.

Об одной хантыйско-эвенкийской параллели и ее происхождении.

// Советское финно-угроведение, т. XX, № 3. Таллинн, 1984.

Возраст слова и его этимология (О слове кисет) // Эволюция лексической системы севернорусских говоров. Вологда, 1984,

Об аланизмах в западных и восточных славянских языках

// Проблемы осетинского языкознания, вып. I. Орджоникидзе, 1984.

Заметки об отдельных диалектизмах Среднего Поволжья // Взаимовлияние языков: лингвосоциологический и педагогический аспект. Чебоксары, 1984. (в соавторстве с И.Т. Сергеевым).

К этимологии некоторых коневодческих терминов в языках Восточной Европы // Там же.

Слово и общий контекст литературного произведения // Функционирование фразеологических единиц в художественном и публицистическом тексте. Челябинск, 1984.

Прорядонить (этимологический анализ) // Взаимодействие финно-угорских и русского языков. Сыктывкар, 1984.

Исторический словарь синонимов русского языка (к вопросу о принципах составления словаря) // Теория и практика русской исторической лексикографии. Изд-во "Наука", М., 1984 (в соавторстве с Е.Н. Борисовой).

Не "река" - а "женщина" (о достоверности топонимических этимологий) // Этническая ономастика. М., "Наука", 1984.

### 1985

Еще раз о славянских вариантах \*zabja, \*žabja // Этимология 1983. М., "Наука", 1985.

[Перевод с немецкого:] Х. Новка. К истории тюркологии в Берлинском университете // Советская тюркология. Баку, 1985, № 4.

[Рецензия на сборник:] Вопросы хакасского литературного языка. Абакан, 1984 // Советская тюркология. Баку, 1985, № 5.

Из аланских следов в топонимии Европейской части СССР // Проблемы русской ономастики. Вологда, 1985.

Три невыявленных тюркизма русского словаря (тюбяк, тюря, бандура) // Этимология 1982. М., "Наука", 1985.

О слове атаман в славянских и тюркских языках // Теория и практика этимологических исследований. М. "Наука", 1985.

Interaction of the Vocabulary Finno-Ugric, Slav and Turkish Languages // Шестой международный конгресс финно-угроведов. Тезисы, том II. Языкознание. Сыктывкар, 1985.

Историческая грамматика русского языка (программа) // Программы педагогических институтов, сборник 2. Для специальности № 2101 "Русский язык и литература". М., "Просвещение", 1985.

Слово и время // Античная культура и современная наука. М., "Наука", 1985.

[Рецензия на:] R.Eckert, E.Crome, Ch.Fleckenstein. Geschichte der russischen Sprache. Leipzig, 1983 // Научные

доклады высшей школы. Филологические науки, 1985, № 6.

[Программа:] Русская диалектология / Программы педагогических институтов, сборник I. Для специальности № 2101 "Русский язык и литература". М., "Просвещение", 1985 (в соавторстве с Е.Н. Иванецкой, А.Ф. Ивановой, В.И. Хитровой).

Издание и исследование письменных памятников истории русского языка в Норвегии // Русская речь, 1985, № 5.

Цимла // Русская речь, 1985, № 1.

Василий Михайлович Истрин (1865-1937) // Русская речь, 1985, № 2. (в соавторстве с Е.С. Отиным). .

Туркизмы славянских и финно-угорских языков как источник для исторической грамматики тюркских языков // Вопросы советской тюркологии. Тезисы докладов и сообщений. Ашхабад, 10-12 сентября 1985 г. Ашхабад, 1985.

Об одном прилагательном в языке В.Г. Белинского и его современных интерпретациях // Вопросы истории русского литературного языка XV - XX веков. М., 1985.

Из аланских следов в топонимике Европейской части СССР // Проблемы русской ономастики. Вологда, 1985.

#### 1986

Эмилдеш-имильдеш / Turcologica 1986. К восьмидесятилетию академика А.Н. Кононова. Л., 1986.

Значение изучения фразеологизмов в тексте (по поводу фразеологизмов держать в черном теле; держать в ежовых рукавицах) // Zeitschrift für Slawistik, Bd.31, №3. Berlin, 1986. (в соавторстве с Р. Эккертом).

Булгарские и буртасские слова в мусульманских средневековых

сведениях о Поволжье // Историко-культурные контакты народов алтайской языковой общности. Тезисы докладов на XXIX сессии Постоянной международной алтаистической конференции (PIAC). Ташкент, сентябрь 1986. М., 1986.

Держать в черном теле // Русская речь, 1986, № 1.

Оскол // Русская речь, 1986, № 3.

Этимология этнонима "буртас" // Ономастика Поволжья. Саранск, 1986.

Антон Семенович Будилович // Русская речь, 1986, № 5.

О историко-этимологических каламбурах // Лексическая и словообразовательная семантика. Ставрополь, 1986.

Вариативность лексемы в диахронии и синхронии (форма и семантика грецизма паникадилло) // Языковые и речевые единицы в лексике и фразеологии русского языка. Курск, 1986.

#### 1987

Булгарский титул йолтавар и язык волжских булгар в начале X века при Ибн Фадлане // Сущность, развитие и функции языка. М., 1987.

Потасовка // Русская речь (изд-ва "Наука"), 1987, № 1.

Ворскла // Там же, № 2.

Н.И. Греч – грамматист // Русская речь, № 6.

Существовало ли на Волге слово фурстовина? // Двуязычие и контрастивная грамматика. Чебоксары, 1987.

Предисловие // Э.А. Вартаньян. История с географией. Изд-во "Детская литература". М., 1987.

Этимологические заметки // Иранское языкознание 1982. Изд-во "Наука". Гл. ред. вост. лит-ры. М., 1987.

Редактирование книги : Б.И. Татаринцев. Смысловые связи и отношения слов в тувинском языке. Изд-во "Наука". Главная

редакция восточной литературы. М., 1987. 200 с.

Читая А.П. Чехова и словари ... (фендрик, чемерица, мантифолля) // Диалектное и просторечное слово в диахронии и синхронии. Вологда, 1987.

Этимологические этюды // Проблемы осетинского языкознания, вып. 2. Орджоникидзе, 1987.

Изучение лексики художественного текста в свете писательского идиолекта // Изучение языка художественной литературы в школе и вузе. Методические рекомендации. М., 1987.

### 1988

Люстра и ее "конкурент" // Русская речь, 1988, № 3.

Этика и этикет // Русская речь, 1988, № 4.

Личные имена у народов мира // Русская речь, 1988, № 4.

Языковая ситуация в Поволжье в X-XIV вв. // Тюркология-88.

Тезисы докладов и сообщений V Всесоюзной тюркологической конференции (7-9 сентября 1988 года).

Еще раз о слове потасовка // Актуальные проблемы исторической лексикологии и лексикографии русского языка. Тезисы докладов к республиканскому координационному совещанию (23-26 сентября 1988 г.) Вологда, 1988.

Русская диалектная и историческая лексикология в трудах Ф.П. Филина // Актуальные проблемы исторической лексикологии и лексикографии восточнославянских языков. Днепропетровск, 12-14 октября 1988 г. Тезисы докладов, ч. 2. Днепропетровск, 1988.

К этимологии мордовского названия березы // Этимология 1985. М., 1988.

Оскол (Этимологический этюд) // Советская тюркология, 1988, № 2.

О происхождении слова трешотка // Русский язык в школе, 1988, № 1.

Когда появился глагол листать // Вопросы истории русского языка XIX-XX веков. Межузовский сборник научных трудов. М., 1988.

Является ли слово учёба диалектизмом? // Координационное совещание по проблемам изучения сибирских говоров русского языка вузов Сибири, Урала и Дальнего Востока. Тезисы докладов 24-26 октября 1988 г.

*Marginalia* // Этимологические исследования. Сборник научных трудов. Свердловск, 1988.

Глагол листать и его производные в историко-этимологическом аспекте // Русский глагол (в сопоставительном освещении). Межузовский сборник научных трудов. Волгоград, 1988.

[Рецензия на книгу:] Туркско-дагестанские языковые взаимоотношения (сборник статей). Махачкала, 1985. 204 с. // Советская тюркология. Баку, 1988, № 6.

Некоторые осетинско-чувашские лексические параллели // Межъязыковое взаимодействие в Волго-Камье. Чебоксары, 1988.

### 1989

Из аланских следов в топонимии Европейской части СССР // Имя - этнос - история. М., 1989.

А этимологии вятского диалектизма бах // Вятская земля в прошлом и настоящем (к 500-летию вхождения в состав Российского государства). Тезисы докладов и сообщений к научной конференции. Киров, 23-25 мая 1989 года. Киров, 1989.

Ономастическая лексика исчезнувших языков // Ономастика Узбекистана. Тезисы II республиканской научно-практической конференции (г. Карши, 14-14 сентября 1989 г.) Ташкент, 1989.

К истории глагола травжирить // Этимология 1986-1987. М., 1989.  
Знаменитый славист // Русская речь, 1989, № 3.

К этимологии топонима Казань // Шестая конференция по ономастике Поволжья 20-28 сентября 1989. Конференция посвящена памяти известного советского ученого В.А. Никонова (1904-1988) - основателя Поволжских ономастических конференций. Тезисы докладов и сообщений. Волгоград, 1989 (в соавторстве с В.А. Кучкиным).

Историческая изменчивость восприятия, понимания и интерпретации текста // Закономерности развития и взаимодействия национальных языков и литератур (Текст. Коммуникация. Перевод). Тезисы научно-практической конференции (Казань, 27-30 сентября 1989 года), ч. 1. Казань, 1989.

Про дату битвы новгород-северского князя Игоря Святославича с половцами в 1185 г. // Украинський історичний журнал, 1989, № 12 (в соавторстве с В.А. Кучкиным).

"Казанская история" и основание Казани // Герменевтика древнерусской литературы [Сборник 1] XI-XVI века. М., 1989 (в соавторстве с В.А. Кучкиным).

### 1990

Проблема стратификации иранских и тюркских топонимов в бассейне Северского Донца / Здійснення лєнінської національної політики на Донбасі. Тези доповідей і повідомлень Республіканської наукової конференції (21-24 лютого 1990 р.). Секції IV, V, VI, VII. Донець, 1990.

Кто такая кузькина мать? / Русская речь, 1990, № 1.

[О "Русской энциклопедии"] // Народное образование, 1990, № 1.

Казань (этимологический этюд) // Топонимика СССР. М., 1990.

Комплекс источников по этнической истории буртасов в X-XVII вв.

// Спорные вопросы отечественной истории XI-XVII веков. Тезисы докладов и сообщений Первых чтений, посвященных памяти А.А. Зимина. Москва, 13-18 мая 1990 г. М., 1990.

Лексические комментарии к художественным текстам // Художественный текст: проблемы изучения. Тезисы выступлений на совещании. Пенза, 1990,

Буртасский язык - исчезнувший аланский диалект в Среднем Поволжье // *Uralo-indogermanica* . Балто-славянские языки и проблема урало-индоевропейских связей. Материалы 3-ей балто-славянской конференции, 18-22 июля 1990 г., ч. II. М., 1990.

Мордовское название березы и дерево خارج халинг страны буртасов // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов, том 2. М., 1990.

Этимологические дублеты ропата и Арбат как результат взаимодействия языков в разное время // Проблема двуязычия и языковой коммуникации. Карачаевск, 1990.

К интерпретации чувашско-осетинских лексических параллелей // Вопросы иранистики и алановедения / Научная конференция, посвященная 90-летию В.И. Абаева) Владикавказ, 18-20 октября 1990 г. Тезисы докладов. Владикавказ, 1990.

Займствование // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.

Vladimir Andreevič Nikonov (1904-1988) / *Onoma*, vol.29(1987-89), 1-3. Leuven, 1990.

Изменение семантики слова в связи с контекстуальными употреблениями // Матеріали Міжвузівської наукової конференції "Семантика мови і тексту". Івано-Франківськ. Ч. I., 1990. С. 53-55.

Проблема филологической достоверности слова в диалектном словаре // Проблеми української діалектології на сучасному стані. Тези доповідей і повідомлень. Житомир, 1990. С. 213-215.

Улу(г)бий // Проблемы этимологии тюркских языков. Алма-Ата. "Гылым". 1990. С. 302-306.

Готские дева "Слова о полку Игореве" и проблемы готской топонимии в Северном Причерноморье // Шоста республіканська ономастична конференція 4-6 грудня 1990 року. Тези доповідей і повідомлень. I. Теоретична та історична ономастика. Одеса, 1990. С. 19-20.

Н.К.Дмитриев и тюркизмы славянских языков // Советская тюркология. Баку, 1990. № 3. С. 47-56.

Герхард Дёрфер // Там же. № 4. С. 109-110.

#### 1991

Имена собственные как источник для истории буртасов // Реализм исторического мышления. Проблемы отечественной истории периода феодализма. Чтения, посвященные памяти А.Л.Станиславского. Тезисы докладов и сообщений. Москва, 27 января - 1 февраля 1991 г. М., 1991. С. 76-78.

Исчезнувшие индоевропейские языки Европейской части СССР // Проблемы истории индоевропейских языков. Тезисы докладов и сообщений Всесоюзной конференции, посвященной возвращению городу названия Тверь. Тверь, 1991. Ч. I. С. 10-11.

Ещё раз о кузькиной матери // Русская речь. 1991. № 2. С. 134-138.  
Методи соотнесення ономастических даних из византийских и русских исторических источников // Резюме сообщений XVIII Международного конгресса византистов. I. М., 1991. С. 285-286.

Лингвистические проблемы комментирования произведений А.П.Чехова  
// К 100-летию пребывания А.П.Чехова на Калужской земле. Тезисы докладов конференции. Калуга, 1991. С. 29-30.

Проблемы базисной лексики и мовна спорідненість. [Рец. на кн.:  
*Doerfer G. Grundwort und Sprachmischung. Eine Untersuchung an Hand von Körperteilbezeichnungen. Stuttgart:*

*Steiner Verlag, 1988-VIII+313 s.* // Мовознавство. Київ, 1991. № 4. С. 75-76.

Хазары в современной топонимии // Воронежское краеведение: опыт и перспективы развития. Материалы третьей областной научно-практической конференции 23-24 марта 1991 г. Воронеж, 1991. С. 88-91.

Проблема этимологизации "призрачных" диалектных слов // Русская диалектная этимология. Тезисы межвузовской научной конференции (10-12 октября 1991 г.). Свердловск, 1991. С. 12-13.

Куда девалась фонема <ѣ> в русском языке // Соотношение синхронии и диахронии в языковой эволюции. Тезисы докладов Всесоюзной научной конференции (Ужгород, 23-25 октября 1991 г.). Москва-Ужгород, 1991. С. 74-76.

Г.О.Винокур и проблемы исторической лексикологии русского языка // Изучение творческого наследия проф. Г.О.Винокура. Региональная научная конференция. Тезисы. 27-28 мая 1991 г. Киев, 1991 г. Ч. I. С. 47-49.

Туркизмы, а не мадяризм охотского языка // *Varia asiatica. Festschrift für Prof. András Rona-Tas. Szeged, 1991. 23-28.*

Проблема филологической достоверности векабул диалектных словарей // Координационное совещание по проблемам изучения сибирских говоров кафедр русского языка вузов Сибири, Урала и Дальнего Востока. Тезисы докладов 2-4 октября 1991. Красноярск, 1991. С. 123-124.

Арбат (этимологический этюд) // Топонимика и межнациональные отношения. М., 1991. С. 95-108.

Об одном мнимом туркизме русского языка (к этимологии слова тук)

// Исследование языковых систем в синхронии и диахронии. К 70-летию А.Р.Тенишева. М., 1991. С. 79-84.

### 1992

Что такое половинка сукна? // Чтения памяти В.Б.Кобрика "Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма". Тезисы докладов и сообщений. Москва, 26-29 января 1992 г. М., 1992, С. 55-57.

Река Потудань в этимологическом аспекте // Материалы научной сессии по итогам научно-исследовательской работы МПУ им. В.И.Ленина за 1991 г., посвященной 120-летию основания университета. Серия: Гуманитарные науки. Апрель 1992 г. М., 1992, С. 33.

Половецкий титул «тигинь» "принц" // Образование древнерусского государства. Спорные проблемы. Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В.Т.Падуто. Москва, 13-15 апреля 1992 г. Тезисы докладов. М., 1992. С. 17-20.

Задачи изучения торкизмов русского языка // Актуальные проблемы лексикологии и лексикографии русского языка. Тезисы докладов республиканской научно-методической конференции. Термез, 1992. С. 3-4.

Лексика русского языка, производная от собственных имен, в русской письменности как показатель внешних экономических и культурных связей России // Валихановские чтения. (Тезисы республиканской конференции 25-28.Ш.1992). Кокчетав, 1992. С. 253-254.

Е.Б.Рогачевская, А.Б.Рогачевский, Т.В.Суздальцева  
ВЯЧЕСЛАВ АДРИАНОВИЧ ГРИХИН (1942 - 1987): МАТЕРИАЛЫ К БИОБИБЛИО-  
ГРАФИИ

Вячеслав Адрианович Грихин родился 22 февраля 1942 года в Москве. В 1959 году окончил 401 московскую школу. После двух лет работы в Государственной библиотеке им.В.И.Ленина в 1961 году поступил на филологический факультет МГУ им.М.В.Ломоносова, где учился с перерывами то на дневном, то на вечернем отделении. В 1969 году он защищает дипломную работу о творчестве Ф.М.Достоевского (научный руководитель К.И.Тонькин) и поступает в аспирантуру на кафедру истории русской литературы МГУ. По окончании аспирантуры в 1972 году остается работать на кафедре.

В 1974 году В.А.Грихин защищает диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук по теме "Творчество Епифания Премудрого и его место в древнерусской культуре конца XIV - начала XV веков" (научный руководитель В.В.Кусков; оппоненты Н.И.Прокофьев, В.П.Гребенюк). С 1976 года занимает должность старшего преподавателя кафедры истории русской литературы филологического факультета МГУ. В.А.Грихин разработал и прочел ряд общих и специальных курсов, таких, как "История древнерусской литературы", "История русской литературы 2-ой половины XIX века", "Историография древнерусской литературы", "Сравнительное изучение древних славянских литератур", "Творчество В.М.Гаршина", "Русская культура XVIII-XIII вв." и др. В 1975 году он руководил летней практикой студентов филологического факультета МГУ (специальность "русский язык как иностранный") в летнем лагере школьников (Венгрия). В 1980-1981 учебном году читал лекции и вел семинары по проблемам русской литературы в университете г.Йоэнсуу (Финляндия). В последние годы жизни работал над докторской диссертацией "Сатира Древней Руси". 1 января 1987 года скончался в Москве от сердечного приступа.

1. [Ред.] / Короленко В.Г. Собр. соч. в 6 тт. Т. 5. М.: "Правда", 1971.
2. Примечания // Там же. С. 509-525.
3. Сюжет и авторские принципы повествования в агиографических произведениях Епифания Премудрого // Филологический сборник. Алма-Ата, 1973. Вып. 12. С. 79-87.
4. Принципы воплощения нравственного идеала в сочинениях Епифания Премудрого // Вестник МГУ. Сер. X. Филология. 1973. № 4. С. 15-23.
5. Проблемы стиля древнерусской агиографии XIV-XV вв. М.: МГУ, 1974. 64 с.
6. Жанровое своеобразие агиографических сочинений Епифания Премудрого // Проблемы типологии и истории русской литературы. Пермь, 1976. С. 193-214.
7. Митрополит Киприан как писатель // Художественный метод и творческая индивидуальность писателя. Свердловск, 1978. С. 22-40.
8. "Извятие словес" у Епифания Премудрого // Русская речь. 1978. № 4. С. 126-130.
9. Н.М. Карамзин и его повесть "Бедная Лиза" // Карамзин Н.М. *De arme Lize* - Бедная Лиза: Книга для чтения с комментарием на нидерл. яз. и словарем. М.: "Русский язык", 1978. С. 7-17.

То же (с дополнениями): Карамзин Н.М. *Poor Liza*

- Бедная Лиза: Книга для чтения с комментарием на англ. яз. и словарем. М.: "Русский язык", 1980. С. 7-18; Карамзин Н.М. *Biedna Liza* - Бедная Лиза: Книга для чтения с комментарием на польск. яз. и словарем. М.: "Русский язык", 1981. С. 7-18; Карамзин Н.М. *Poor Liza* - Бедная Лиза: Книга для чтения с комментарием на англ. яз. и словарем. М.: "Русский язык", 1988. С. 8-19.

10. Комментарий // Там же. С. 41-45.

То же ( с дополнениями и изменениями ): Карамзин Н.М.  
*Poor Liza* - Бедная Лиза: Книга для чтения с комментарием  
 на англ. яз. и словарем. М.: "Русский язык", 1980. С. 41-45;  
 Карамзин Н.М. *Biedna Liza* - Бедная Лиза: Книга для чтения  
 с комментарием на польск. яз. и словарем. М.: "Русский язык"  
 1981. С. 42-47; Карамзин Н.М. *Poor Liza* - Бедная Лиза:  
 Книга для чтения с комментарием на англ. яз. и словарем.  
 М.: "Русский язык", 1988. С. 45-48.

11. У истоков отечественной медиэвистики: ( О научно-педагогичес-  
 кой деятельности Ф.И.Буслаева ) // Вестник МГУ. Сер. Х. Филоло-  
 гия. 1979. № 6. С. 35-40.

12. У истоков русской письменности: ( Летописные сказания о кня-  
 гине Ольге ) // Русская речь. 1980. № 6. С. 64-68.

13. Древнерусские княжеские жития // Русская речь. 1980. № 2.  
 С. 106-110.

14. Отражение событий Куликовской битвы в "Летописной повести о  
 побоище на Дону" // Вестник МГУ. Сер. 9. Филология. 1980. № 5.  
 С. 3-10.

15. Эстетика русского предромантизма и повести Н.М.Карамзина  
 начала 90-х годов XVIII века // *Aspekti* - Аспект. Хельсинки, 1981.  
 № 1. С. 98-108.

16. Особенности авторского повествования в повести Ф.М.Достоевско-  
 го "Кроткая" // Там же. № 2 +/.

17. *The Russian Romantic Tale: (late 18-th - early 19-th cent.)* //  
 Русская романтическая повесть: ( Конец XVIII - начало XIX века ).  
 М.: "Русский язык", 1981. С. 4-24.

18. Комментарий // Там же. С. 252-284.

В тексте также содержатся биографические справки о  
 Н.М.Карамзине (С. 25-26 ), В.А.Жуковском (С.41-43 ),  
 А.А.Вестужее-Марлинском (С. 74-76),

А.Погорельском (С. 133-134), В.Ф.Одоевском (С. 200-201).

19. Житие Сергия Радонежского: [Пер.] // Древнерусские предания: (X-XVI вв.). М.: "Советская Россия", 1982. С. 257-281.
20. Проблемы типологического и исторического изучения жанра древнерусской агиографии // *Metodologie literárnívědných Prací. Studie o Ruské literatuře*. Praha, 1982. Р. 49-63.
21. Симеон Полоцкий и Симон Ушаков: (К проблеме эстетики русского барокко) // Барокко в славянских культурах. М.: "Наука", 1982. С. 191-219 (совместно с В.К.Былининым).
22. Национальное своеобразие и гражданственность // О, Русская земля! М.: "Советская Россия", 1982. С. 5-24.
23. Примечания // Там же. С. 325-364.
24. Куликовская битва и национальное самосознание Руси XIV в. // НДВШ. Филологические науки. 1983. № I. С. 40-46.
25. Европа глазами русского путешественника // Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. М.: "Советская Россия", 1983. С. 5-24.
26. Примечания // Там же. С. 484-510.
27. [Ред.] // Русская романтическая повесть: (Первая треть XIX в.) М.: МГУ, 1983.
28. Русская романтическая повесть первой трети XIX в. // Там же. С. 5-28.
29. Комментарии // Там же. С. 446-471.
30. Творчество В.Т.Нарежного // Нарежный В.Т. Избранное. М.: "Советская Россия", 1983. С. 5-22 (совместно с В.Ф.Калмыковым).
31. Примечания // Там же. С. 427-441 (совместно с В.Ф.Калмыковым).
32. Проза Всеволода Гаршина // Гаршин В.М. Сочинения. М.: "Художественная литература", 1983. С. 3-18.
33. Комментарии // Там же. С. 392-412.
34. "...Славная русская поэма" // Мельников П.И. (Андрей Печер-

- ский). В лесах. В 2 кн. М.: "Советская Россия", 1984. Кн. I. С. 3-16.
35. Примечания // Там же. Кн. I. С. 479-494. Кн. 2. С. 448-458.
36. Роман Мельникова-Печерского "На горах" // Мельников П.И. (Андрей Печерский). На горах. В 2 кн. М.: "Советская Россия", 1986. Кн. 2. С. 471-484.
37. Примечания // Там же. Кн. I. С. 570-588. Кн. 2. С. 485-495.
38. Проблематика и особенности поэтики "Славянских вечеров" В.Т.Нарежного // ИДВШ. Филологические науки. 1986. № I. С. 72-75.
39. Героическая поэма Древней Руси // Слово о полку Игореве. М.: Военное издательство, 1986. С. 3-16.
40. "Слово о полку Игореве" и современность // Там же. С. 57-61.
41. Примечания // Там же. С. 62-78.
42. Поэт Аполлон Майков // Майков А. Стихотворения. Поэмы. М.: "Правда", 1987. С. 3-18.
43. Примечания // Там же. С. 440-469.
44. Становление древнерусской сатиры // Сатира XI-XVII веков. М.: "Советская Россия", 1987. С. 5-20 (совместно с В.К.Былиным).
45. Комментарий // Там же. С. 413-504 (совместно с В.К.Былиным).
46. Народная сказка в творчестве русских писателей первой половины XIX века // За горами, за лесами...: Сказки русских писателей первой половины XIX в. М.: "Просвещение", 1988. С. 5-17.
47. Комментарий // Там же. С. 327-349.
48. Древнейшие памятники русской письменности о княгине Ольге // Герменевтика древнерусской литературы X-XVI вв. М., 1992. Об. 3. С. 54-74.

#### УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

49. Древнерусская литература: Пособие для студентов-иностранцев филологического факультета. М.: МГУ, 1973. Ч. I. 113 с. (совместно с М.И.Гореликовой).

50. Древняя русская литература: Методические указания для студентов-заочников филологических факультетов государственных университетов. М.: МГУ, 1977. 40 с.
51. Методические указания и тематика контрольных работ по истории русской и советской литературы: (Для поступающих на факультеты журналистики, философский и юридический). М.: МГУ, 1980. 98 с.
52. Методические указания и тематика контрольных работ по истории русской и советской литературы: (Для поступающих на филологический и исторический факультеты и историко-филологическое отделение Института стран Азии и Африки). М.: МГУ, 1980. 61 с.
53. Методические указания и тематика контрольных работ по истории русской и советской литературы: (Для поступающих на факультеты экономического, психологии и социально-экономического факультет Института стран Азии и Африки). М.: МГУ, 1980. 43 с.
54. Пособие по русской и советской литературе: Для поступающих на гуманитарные факультеты университетов. М.: МГУ, 1980. 251 с. (совместно с А.А.Смирновым).
55. Методические указания и тематика контрольных работ по истории русской и советской литературы: (Для поступающих на факультеты филологический, исторический, журналистики и юридический). М.: МГУ, 1986. 52 с. (совместно с Е.В.Спекторской).
56. История древнерусской литературы XI-XIII вв.: Методические указания для студентов-заочников филологических факультетов государственных университетов. М.: МГУ, 1987. 53 с.
57. История древнерусской литературы XIV-XVI вв.: Методические указания для студентов-заочников филологических факультетов государственных университетов. М.: МГУ, 1988. 56 с.

#### РЕЦЕНЗИИ

58. Русская бытовая повесть второй половины XVI - нач. XVII в.: [Рец. на кн.: Фойтикова Э. Русская бытовая повесть накануне ново-

го времени. Прага. Изд. Карлова университета, 1976. 131 с.]

// Вестник МГУ. Сер. X. Филология. 1978. № 6. С. 76-79.

59. "Слову о полку Игореве" - восемьсот лет: [Рец. на кн.: Лихачев Д. С. "Слово о полку Игореве" и культура его времени. 2-е изд., доп. Л.: "Художественная литература", 1985. 351 с.] // Информационный бюллетень Международной ассоциации по изучению и распространению славянских культур *UNESCO*. М., 1986. Вып. 14. С. 61-63.

#### АВТОРЕФЕРАТЫ

60. Творчество Епифания Премудрого и его место в древнерусской культуре конца XIV - начала XV в. : Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М.: МГУ, 1974. 27 с.

#### НЕКРОЛОГИ

1. В. А. Грихин // Литературная Россия. 1987. 23 января. № 4 (1252).

2. Вячеслав Адрианович Грихин // НДВШ. Филологические науки. 1987. № 2. С. 96.

3. Памяти Вячеслава Адриановича Грихина // Вестник МГУ. Сер. 9. Филология. № 2. С. 96.

ЗАСЕДАНИЯ СЕВЕРОСАХАЛСКОГО СЕМИНАРИЯ  
ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ. 1991-1992 гг.

Перечень докладов с 1986 по 1990 гг., № 1-159, см. в книге:  
Древнерусская литература: Изображение общества. М.,  
"Наука", 1991. С. 220-224.

1991 г.

160. Чернышева М.И. К истории слова "образъ". 9.1.
161. Щавелева Н.И. "Дунник" в молитвеннике княгини Гертруды. 16.1.
162. Кюсс Б.М. Русская агиография: современное состояние и проблемы изучения. 23.1.
163. Амелькин А.С. Песня об Авдотье Рязаночке и восточный вопрос в России XVI в. 30.1.
164. Карсанов А.Н. "Готские девы" в "Слове о полку Игореве". 6.П.
165. Миронова Т.Л. Архангельское евангелие 1092 г.: начало древнейшей sprawy? 13.П.
166. Кучкин В.А. Реставрация заведания Итана Калиты. 20.П.
167. Солодкин Я.Г. Русская публицистика начала XVII в.: проблемы атрибуции. 27.П.
168. Блудилина Н.Д. Духовные истоки русского старчества. 6.Ш.
169. Ворещагин Е.М. Последний древнерусский кнженик Амвросий Оптинский как истолкователь церковных песнопений. 13.Ш.
170. Чернов С.З. Исторические ландшафты Московской Руси по новым археологическим материалам. 20.Ш.
171. Кусков В.В. Из истории древнерусских энциклопедических сборников: сборник 1630-х годов Научной библиотеки ЛГУ. 27.Ш.

72. Сецова Р.М. Неизвестное "Сказание некоего любомудреца иже о чудесах Петра=митрополита" 1469-1470 гг. 3.IV.
73. Гиппиус А.А. Новые данные о пономаре Тимофее - новгородском книжнике XIII в. 10.IV.
74. Щеголева Л.И. Поэтические тропы как система в "Путыи-ной мине". 17.IV.
175. Черная Л.А. О смене типа русской культуры в переходный период XII - XIII вв. 24.IV.
176. Румянцева В.С. Русский раскол XIII в.: новые источники и нетрадиционные подходы. 15.V.
177. Гальченко М.Г. О палеографических и орфографических особенностях надписей на древнерусских иконах XII-первой половины XV вв. 22.V.
178. Воинов С.С. Музей=заповедник "Слова о полку Игореве" в Новгороде=Северском: опыт организации, проблемы, перспективы. 29.V.
179. Аксенова Г.В. Орнаменты русских рукописных книг XIII в. и их языческая символика. 5. VI.
180. Кучкин В.А. Дмитрий Донской: биография и оценка деятельности. 19.VI.
181. Амелькин А.С. Новгородская вторая летопись как сборник черновых материалов XVI в. 18.IX.
182. Лисовая-Исаченко Т.А. Первый медицинский трактат Руси ("Лечебник" 1534 г.) 25.IX.
183. Добродомов И.Г. Половецкое имя "Шарукан" в "Слове о полку Игореве": географический, эпический, ономастический аспекты. 2.X.
184. Кириллин В.М. Истоки древнерусских знаний о священных числах. 9.X.

185. Бахтурина Р.В. "Россия" и "россы" по памятникам русского языка до XVII в. 16.X.
186. Гурченко Л.А. Надпись Василия в Софии Киевской и проблема авторства "Слова о полку Игореве". 23. X.
187. Барашков А.И. Узелковое письмо древних славян. 30.X.
188. Рогачевская Е.Б. Цикл молитв Кирилла Туровского в русской рукописной традиции. 13.XI
189. Собрание учредителей Общества исследователей Древней Руси (ОИДР). 20. XI.
190. Завершение собрания учредителей ОИДР. 27.XI.
191. Дёмин А.С. Скептическое мироотношение в русской литературе XVII в. 4.XII.
192. Жигулин Е.В. Реконструкция театра Димитрия Ростовского в Белой палате Ростовского кремля. II. XII.
193. Монахова Н.П. Следы античной риторики в "Молении Даниила Заточника". 18. XII.
194. Назаров В.Я., Клосс Б.А. Неизвестное полемическое сочинение из круга митрополита Геронтия 1481 г. о чиноположении освящения церквей.

## 1992 г.

195. Чекин Л.С. Древнерусские образы половцев в контексте средневековых этнографических представлений. 8. I.
196. Пауткин А.А. Природные явления в изображении русских летописей XI-XIV вв. 15. I.
197. Рыбаков Б.А. Античный мир и рамки славяне. 22. I.
198. Трофимова Н.В. Некоторые наблюдения над развитием жанра воинской повести. 29. I.
199. Добродомов И.Г. Слово "нарти" в языках Восточной Европы. 5. II.

200. Толстой Н.И. Легенда о неправильной молитве у Андрея Курбского и Льва Толстого. 12.П.
201. Данилевский И.Н. Библейские элементы в "Повести временных лет". 19.П.
202. Охотина Н.А. Новонайденная повесть о Валаамском монастыре. 26.П.
203. Сумаруков Г.В. Неопознанные летающие объекты (НЛО) в древнерусской письменности XI-XVII вв. 4.Ш.
204. Смирнов Ю.И. Заговорная традиция у славян. 11.Ш.
205. Круминг А.А. Библиотека святителя Димитрия Ростовского. 18.Ш.
206. Баранкова Г.С. Русская редакция "Шестоднева" Иоанна Экзарха о вопросы ее издания. 25.Ш.
207. Громов М.Н. Главные идеи русской средневековой философии. I. IV.
208. Филошкин А.И. К вопросу о реальности правительства Адашева. 8. IV.
209. Гладкова О.В. История текста "Жития Евстафия Плакиды" в древнерусской книжности. 15. IV.
210. Дамин А.С. "Свои" и "чужие" этносы в "Повести временных лет". 22. IV.
211. Кучкин В.А. Сергей Радонежский и его время. 29. IV.
212. Амелькин А.О. Татарский вопрос в общественном сознании России конца XV - начала XVI в. (на этнографическом материале). 6. V.
213. Янковская Л. А. Заметки Димитрия Ростовского на книгах его библиотеки. 13. V.
214. Никитин А.Л. Кто продал землю Бояна? 20. V.
215. Нечаева Т.В. Малоизвестное нижегородско-костромское Сказание о Федоровской иконе Спиритики 1636 г. 27. V.

216. Учанков А.Н. К вопросу о датировке "Сказания" и "Чтения" о Борисе и Глебе. 3.VI.
217. Мельникова Е.А., Петрухин В.Я. Легенда о призвании варягов и топонимия древнерусской исторической территории. 16.VI.
218. Робинсон А.Н. Европа и Русь (к вопросу о правах человека). 17.VI.
219. Горский А.А. За что сражались русские люди в XI-XV вв. (Идея защиты отечества в общественной мысли). 16.IX.
220. Заседание, посвященное 75-летию А.Н.Робинсона. 23.IX.
221. Карсанов А.Н. Одухотворение ветра в "Слове о полку Игореве". 30.IX.
222. Добродомов И.Г. Галаксы в древнерусских текстах ("япкыт", "зелена" и др.). 7.X.
223. Беляев С.А. к вопросу о строительной деятельности Владимира Крестителя (церковь в Корсуни). 14.X.

Зак. 551а Тир. 400 Тип. Мин-ва культуры

